د. صالح الرزوق

جدلية العنف والتسامح

قراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغرباوي





جدلية العنف والتسامح

قراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغرباوي

عنوان الكتـاب: جدلية العنف والتسامح
قراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغرياوي
اسـم المؤلـف: د. صالح الرزوق
الموضـــوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 128 ص
القيـــاس: 14.5 ❖ 21.5 سم
الطبعـة الأولى: 1000 / 2016 م - 1437 هـ
ISBN: 978-9933-536-52-7





سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: +963 11 2314511
هاتــف: +963 11 2326985

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

جدليــة العنــف والتــسامح

قـراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغربـاوي

د. صالح الرزوق

الباحث ماجد الغرباوي

- كاتب وباحث عراقي مقيم في سيدني، أستراليا.
- مؤسس ورئيس تحرير صحيفة المثقف الإلكترونية ومؤسسة المثقف العربي للخدمات الطباعية والنشر.
- رئيس تحرير مجلة التوحيد (الأعداد: ٨٥- ١٠٦).
- رئيس تحرير سلسلة رواد الإصلاح.
- عضو الهيئة العلمية لكتاب التوحيد.
- له ٢٠ عملا مطبوعا، بين تأليف وتحقيق وترجمة وإعداد.

من مؤلفاته المطبوعة:

- اشكاليات التجديد. ٢٠٠١.
- التسامح ومنابع اللاتسامح.. فرص التعايش بين الأديان والثقافات. ٢٠٠٩.
- تحديات العنف. ٢٠٠٩.
- الشيخ محمد حسين النائيني.. منظّر الحركة الدستورية. ٢٠١٢.
- الضد النوعي للاستبداد.. استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني. ٢٠١٠.
- المرأة والقرآن: حوار مع الدكتورة ماجدة غضبان. ٢٠١٥.
- الحركات الإسلامية، قراءة في تجليات الوعي. ٢٠١٥.
- الدين والفكر في شراك الإستبداد، تاليف محمد خاتمي. (ترجمة عن اللغة الفارسية). ٢٠٠١.

ملاحظات بين يدي الموضوع

لا يمكنني أن أنكر أن كتابات ماجد الغرباوي لها علاقة بالتشريعات والقوانين الإسلامية. ولكنه أساسا مفكر إصلاحي يهتم بما يفيد المجتمع.

وتركيزه على مبدأ المجتمع المدني يدل على إحساسه بالدولة كجهاز استبداد ورقابة وعلى ترجيحه لمبدأ الحوار وإطلاق الحريات العامة والخاصة. وضرورة تبني علاقات نسبية لا تسيء للدولة من خلال تحجيم دور ما هو ليس من خصوصياتها.

لقد أراد الغرباوي في كل أعماله أن يكون منفتحا على المجال الإنساني للبشرية. ولا يمكن لإنسان أن ينجز ويتطور وهو تحت رقابة صارمة ومجموعة من الأوامر والنواهي.

وميزة الإسلام، مع أنه دين موحد، يدين بالطاعة لجوهر الذات الإلهية الواحدة (الفرد الصمد) إلا أنه أيضا تعبير لتصورات اجتماعية. تسمح للإنسان بالبحث عن ذاته كمفرد وكعضو في جماعة.

لم يتدخل الدين في خصوصيات الأفراد ما داموا لا يتدخلون في عموميات الدولة.

وحق الدولة كان يتلخص في شيئين إثنين:

- بيت المال. ويرتبط به الأفراد من خلال فرض الزكاة. وسوء الفهم حوله إلى مشكلة خلقت أول صدام عسكري في حياة الإسلام مع المسلمين. وهو ما يعرف بحروب الردة.

- والجهاد. وهو فرض كفاية. وما دام يوجد مقاتلون لا داعي للتعبئة العامة.

لقد حاول الغرباوي أن ينفي فكرة الاستبداد عن الإسلام. وأغلق باب الأوامر حيثما كان ذلك يساعد على انفتاح الدين وتسامحه (كالقتال وشرط الغزو ومهاجمة الكفار- يعني غير المسلمين).

وفتح باب تأويل النص وأجاز عدم الإلتزام بحرفيته. فلا هو قديم ولا هو محدث. ولكنه مطلق مقيد بأمر إطلاقه وأسباب النزول والأحوال والسياق. وهذا تجده في موضوعات الزكاة والخلافة وغيرها من شؤون الدنيا والروح.

لا يمكن الاقتراب من كتابات الغرباوي على أنها دينية. فهذا ظلم فادح لها. ولا هي ذات علاقة مباشرة بتشريعات الإسلام والدولة. فهذا تقييد وتضييق.

و لكنها تدخل في باب الفكر العام الذي يتجه توجهات إسلامية.

وإذا كان تكرار الموضوعات الأساسية (كالتسامح والاستبداد والتجديد) يحول كتاباته إلى كل متجانس. فهذا لا يعني التشابه والاستنساخ. بالعكس إنه يدل على الفكرة الملحة أو الهم الشديد الإحاطة.

ومهما يكن الأمر توجد فقرات وأفكار في كتابات ماجد الغرباوي تعتبر شديدة التمايز والخصوصية. وهي مركز ثقل آلية التفكير عنده. وبالأخص ما يتعلق منها بتفسير الناسخ والمنسوخ وموجبات الحرب والقتال. وتفسير المتناهي ببعد إطلاقه ولكن بمشروطيته.

وبتعبير أوضح: إن كتاباته تقدم فكرة عامة عن ضرورات التجديد وفكرة خاصة ومكثفة عن بعض الأحكام من وجهة نظر السياق والأسباب.

وإذا كان الغرباوي ينطلق من الإيمان بالتنزيل والوحي فهذا يحرجه أمام منهجه بعدة نقاط.

أولا- الإيمان المطلق تقييد للسياق المفتوح.

ثانيا- يضعه في منطقة رمادية بين استعمال العقل والحكمة العقلية وبين بداهة الإيمان والالتزام بافتراضات ميتافيزيقية غير مادية يفرضها الذين عليه.

لقد تسبب له ذلك في إضفاء طابع التصورات المعرفية على الوحي. بينما كان أركون يعتبر أنه مبدأ رمزي يخضع للتأويل. فانكشاف الحجاب نشاط نفسي ويضع فرقا بين الشفهي والمكتوب. والصامت والمنطوق. وهو ما يرفضه الغرباوي بشدة على أساس وجود ضوابط لكل هذه الفروقات.

والواقع أنها ضوابط متأخرة. ارتكبها بشر هم عرضة للخطأ والصواب.

ولذلك يبقى السؤال موجودا: هل النص الذي نتداوله صحيح كما نتداوله. وما نسبة الاجتهادات المسموح بها؟.

في هذه المنطقة يلعب الغرباوي للإجابة على ثلاثة محاور أساسية:

كيف نظر الإسلام لأهل الكتاب وتعامل معهم؟.

كيف حارب الإسلام أعداءه؟.

وما درجة الوعي الإسلامي بالعقل وضروراته؟.

ومن خلال متابعة هذه الأسئلة المباشرة أحيانا والضمنية أحيانا يمكن إعادة صياغة منهج الغرباوي بفصوله الأساسية.

ولكن منذ البداية أحب أن أنوه: أن قراءتي للموضوع لم تكن مسحا سطحيا. ولكنها قراءة في الأفكار. مع البناء على تأملات استنتاجية ليست بالضرورة واضحة ولكنها بين السطور.

وباعتبار أنني لست خبيرا بالأمور الشرعية، ولا أعرف عنها غير النـذر اليسير، فقراءتي تحدوها اهتمامات فكرية عامة لها علاقة بأدبيات الإصـلاح والنهضة، والتي أعتقد أنها أول محاولـة لتحـديث وتوسيع حـدود العقـل العربي مع الضغط للخروج من الـسرداب المظلـم الـذي سـقط فيـه. وهـو سرداب الأمم الميتة والشعوب النائمة.

ولذلك هذه القراءة هـي في الفكـر الاجتماعـي كـما تعكـسها الأدبيـات العامة والنصوص الإبداعية.

وأحب أن أنوه أنني قرأت سيد قطب كأديب وليس كمفكـر إسـلامي. فكتاباته خطابات حماسية مثل خطابات قس بن سـاعدة ومثـل الحجـاج في الكوفة وما تلاها.

الغاية منها إيقاظ النفوس الغافلة.

وقل نفس الـشيء عـن الكـواكبي. فهـو رجـل أدب وصـحافة ولـيس مفكرا. ولا يمكنك أن تقارنه لا بابن تيمية ولا بـابن رشـد مـن الفلاسـفة وأهل الكلام.

ومن هذا الباب دخلت إلى عالم ماجد الغرباوي.

وأترك الموضوعات الفقهية والتشريع لغيري من أهل الخبرة وخصوص المعرفة.

وشكرا.

صالح الرزوق - شتاء ٢٠١٥

مقدمة في بواكير النهضة

برأيي إن مشروع ماجد الغرباوي النهضوي يقف على ثلاث قوائم:

تجديد الفكر الديني، ويعني به ميتافيزيقا الإسلام الاجتماعية، فهو لا يأخذ الإسلام على أنه فلسفة مثل الشهيد حسين مروة ولكن كإيمان له جانب روحي يلبي حاجات اجتماعية.

وتحرير المرأة من شروط الظلاميين الذين وضعوا الإسلام على رأسه ونسيوا قلبه. حتى العلامة الكواكبي نظر إلى الإسلام على أنه ظاهرة طبيعية ويتألف من جسم ومن روح أو نفس.

ومثله العلامة الشيخ خير الدين الأسدي الذي أتى متأخرا عن الكواكبي بحوالي ستين عاما، فكلاهما من أبناء مدينة حلب، وكلاهما لديه فلسفة متكاملة حول شمس الإيمان والمعرفة وطبيعية العمل وضروراته، غير أن الكواكبي اختص بالناحية العملياتية لمعنى المقاومة واختار أن يقاوم الاستبداد، والأسدي اختص بالناحية الذاتية من الموضوع وقرأ المنحة الإلهية بمنظور ألطاف الإسلام، أو قدرته على العلاج بالاجتهاد والتفسير، ولذلك اندمج بعالم القبة السماوية واختار اللجوء إلى عناية الله واغترب نهائيا عن المجتمع ومستلزماته وجوره وعن المكبوت أيضا.

بين الإصلاح والتنوير

وأميل للاعتقاد أن موضوع المرأة عند ماجد الغرباوي ينتسب لمشروع قاسم أمين التحرري أكثر من انتسابه للإلهيات.

فهو يعالج الموضوع من زاوية اجتماع المعرفة الإسلامية وليس فقهياتها، وغالبا يبحث عما يؤيد وجهة نظره من السنة النبوية والقرآن الكريم.

ولذلك هو إصلاحي وليس تنويريا.

بمعنى آخر ينتمي لمعنى اليقظة الاجتماعية وليس للإصلاح التنويري.

فالإصلاح يتوقف عند حدود مقاومة الباطل بالتشريعات غير المعمول بها والتي تراكم عليها غبار السنوات وسوء التفسير وقلة الفهم.

يعني أصبحت في آخر شريحة من طبقة المعرفة الإنسانية وتحتاج لعمل مضن للكشف عن الدخيل والمدسوس قبل تحديد السلطة النهائية في الدين بالحديث والقرآن وليس رجال الدين.

بينما اليقظة هي انتباه نفسي وثقافي. وهذا يفترض امتلاك أدوات سياسية يمكن أن نعتمد عليها في حوارنا مع الآخر.

وأن لا نكتفي بحوار العميان، ونتكلم مع صورنا التي لا نراها.

الجانب الثالث والأهم هو إنكار العنف وفضحه ما أمكن ونشر سياسة التسامح والمحبة.

ولا أعتقد أن أحدا ينكر أن التخلص من العنف يعني فيما يعنيه:

١- إعادة الاعتبار للمعنى العقلاني للمرأة، والتوقف عن تدنيسها بنظرة جنوسية وبيولوجية. والتعامل معها على أنها تمثيل رمزي لعقدة الخصاء.

٢- وتحرير المكبوتات وتحقيق أول خطوة صحيحة على طريق التعريف بالذات الذهنية للنشاط الروحي. فالإيمان ليس عملا وطقوسا فقط ولكنه قناعات ثابتة تحتاج لشروط تعبر عنه حسب قوانين المرحلة والمكان.

ولذلك أرى أن الغرباوي لم يتابع أهداف الإصلاحيين المبكرين والتي يمكن إيجازها مع هشام شرابي في هدفين أساسيين: إعادة سيطرة الإسلام. وبعث الدين القويم[1].

لقد اعتبر هشام شرابي أن محمد عبده هو رمز أو مفتاح الإصلاح الإسلامي.

وكان يرى أن تكتيكه ينبني على التدرج وليس حرق المراحل.

ولذلك اقترح أربع مراحل متتالية:

الأولى هي تحرير العقل من التقليد.

والثانية هي الفهم السليم. وتحقيقها بالمعرفة الصحيحة المستمدة من مصدرها الأصلي لتقود إلى الفضيلة والقوة.

الثالثة تحديد السلطة النهائية بالسنة والوحي الذي يحتكره النبي لنفسه وينقله عن الله تعالى بواسطة القرآن.

وهذا ألغى سلطة هيئة العلماء. وهو مبدأ رومنسي تبناه أيضا جبران في موقفه المعادي لجسم الكنيسة والناسوت الذي وضع مفاتيح الخلاص والمحبة بأيديه. وتاجر بها.

أما المرحلة الرابعة فهي تعيين فئات مسؤولة عن التفسير. ويبدو تناقض غير مفهوم بين آخر مرحلتين. وتداخل في أول مرحلتين.

وكما هو واضح إن إيديولوجيا محمد عبده ليست جهادية وهي تلجأ إلى العقل لحل ألغاز ومعميات رموز الدين وما تسلل إليه من خرافات منشأها الاختلاط في الثقافات.

بتعبير آخر المثاقفة التي ليس لها ضابط في دولة كوزموبوليتانية لا تعرف أين تنتهي حدودها بالضبط، والحدود هنا بالمعنى المعرفي والاجتماعي، بالإضافة لخطوط ومتون دخلت لاحقا أساسها التمييز العرقي. وهو ما يسميه الجاحظ بالشعوبية، أو الدخلاء.

لقد كانت لهؤلاء الأغيار كونتونات ودوائر منغلقة على نفسها تحولت بالممارسة وقوة المنطق والانتقاء إلى مذاهب هي بمثابة أديان جديدة علاقتها بالإسلام بنسخته الأصلية لا تزيد على علاقة أي علماني به.

فالانتقائية علة لا بد منها في المجتمعات المحلية، أو بين أفراد شعوب الغيتو. وهذا له منبع ومصدر واحد هو التربية والإرشاد.

أو الكف والنهي.

ما لا يكون بمصلحة الجماعة يتم نبذه وما تستفيد منه تدخل عليه تحسينات تتحول من جرائه السمة بالتفضيل إلى بنية ثم إلى حد نوعي[٢].

النزوع التوفيقي في بواكير الإصلاح

وكما يتبين من سجلات وأرشيف الإصلاح إن محمد عبده والأفغاني كانا بمثابة بيان هجين ويغلب عليه الانتقاء العقلاني الواعي. وهو ما تجده بأجلى صوره في تعاليم الشيخ رشيد رضا الذي كان مبشرا إسلاميا وواحدا من أعلام القومية العربية في جريدة (المفيد) لعبد الغني العريسي. يعني رمزا من رموز إنتاج التجميع وليس التصنيع الكامل.. فقد كان يعمل مع نفس جوقة شهداء ٦ أيار أمثال العسلي ورفاقه. ولو أضفت إليه تعاليم وأقوال الشيخ المجاهد الحسيني نكون قد أوشكنا على اغتيال الإصلاح التبريري للنهضة أو التنوير الرومنسي الذي يشوبه قدر غير قليل من سلطة الأمر

الواقع والركون لمبدأ القوة. والدخول في عصر الفتوحات السياسية للإسلام.

وأعني بذلك دخول حزب الإخوان المسلمين على الخط، فهو حزب وليس حركة. وهو تنظيم وليس دعوة فقط، والغاية منه حكم الدولة أو التفرد بالسلطة، وبكل الأساليب البراغماتية الممكنة. ولذلك اتخذ لنفسه شعار" وأعدوا لهم" وترك بقية الكلام للمخيال الشعبي.

وأصبح بمقدورنا الإعلان عن التبشير بولادة عقيدة جديدة ذات برنامج سياسي. ومن بين أهم أدواتها العمل السري واللجان العسكرية أو الجهاد. الفريضة الغائبة بمصطلحات أحد أئمة هذا الحزب وهو سيد قطب. وهذه إشكالية سياسية ولا أظن أنها تحمل موجبات تربوية كما قال جمعة المهدي الفزاني[٣].

وهنا أستطيع وصل ما انقطع في كلامنا.

إن طلائع الإصلاحيين لم يكونوا مستنيرين بما فيه الكفاية ليتغلبوا على ظلمات القرون السابقة وعلى الاستبداد المستشري، وكانت علاقتهم مع الإصلاح سياحية وسطحية، وأدلل على ذلك بالاسم المعروف للكواكبي وهو الرحالة كاف.

وكانت المثاقفة وأدب الرحلات أهم الأدوات التي استعملوها لنقد التجربة السياسية لدولة العثمانيين بما عرف عنها من فجور وفساد مع الترويج للإمبرياليات الكبرى وسردياتها في عصر صعودها. دون التضحية بفكرة مقاومة الاحتلال.

وهذه هي المشكلة.

أن إصلاحيينا وسياساتهم كانت متأثرة بموجبات استعمارية ساذجة وتمهد الأرض لاستعباد المنطقة وليس تحريرها.

ولتقريب هذا الرأي من الأفهام، أذكّر بما أعقب حرب تشرين / أكتوبر عام ١٩٧٣ من اتفاقيات كامب دافيد ومعاهدة أوسلو.

لقد اندلعت الحرب لأيام. ولكن استمرت هذه المعاهدات بالحياة لعقود. وما أعطته الحرب بيد أخذته المعاهدات باليد الثانية.

لذلك أرى أن تنوير الرواد تنقصه الراديكالية وتغلب عليه المرونة إلى درجة فقدان الصلابة والمحتوى الواضح. لقد كان إصلاحا عاجزا عن المقاومة الفعلية.

وكما يرى الشرابي (بعكس الغرباوي) إن الإيديولوجيا السياسية والاجتماعية للإصلاحيين ينقصها التفسير التاريخي ربما لإحساسهم بالتعارض بين المبدأ الثابت والآخر المتحول[٤]. لذلك آثروا الابتعاد عن أي تفسير تاريخاني. وتركوا فراغا بين المجالات الزمنية والروحية للعمل[٥] وهو ما يقول عنه طيب تيزيني: إنه لاتاريخية التراث. فالإصلاحيون الرواد عملوا على الترويج إلى مركزية أوروبية لمعاداة وللنيل من المركزية العثمانية والتخفيف من غلوائها[٦].

ويدهشني أن طيب تيزيني كان متسامحا مع رواد الإصلاح، فهو لم ينظر إليهم كتلفيقيين ولا سلفيين ولكن وضعهم بين أصحاب النظريات المحايدة.

ولكن الإصلاح لا يعرف الحياد، إما أن تعلن القطيعة مع الأخطاء ومطبات الواقع أو أن تستسلم لها.

وبرأيه أن هذا الرعيل دعا إلى التجديد في الدين وكانت دعوته تتقارب موضوعيا مع السياق العدمي للدعوات للمعاصرة، وقد جسدت إيديولوجيا طموحات الطبقة البورجوازية العربية[٧].

وإذا كان مصيبا في كلامه، إن الإصلاحيين لديهم انتماء بالوعي الطبقي وإنهم بورجوازيون، فهم جزء من الطبقة التي أوردت مجتمعاتنا موارد التهلكة.

فقد كانت حائرة تجاه كل الخيارات، ولم تعرف كيف تصون كوادرها عقلانيا، وضحت بهم في السياسة الداخلية، وما ينجزه وسط اليسار كانت تحرقه أيدي وسط اليمين.

والصراع المكشوف بين الإخوان المسلمين والقوميين بصيغهم المحافظة تحول إلى حروب دامية جرت علينا الويلات.

وأرى أن طيب تيزيني يقر بهذه النتيجة المؤلمة، فهو يقول إن الإصلاح الديني تناول العلاقات المتزمتة وقلل من درجة الوثوق فيها. ولكنه كرس الانتقائية والتفسير من فوق التاريخ[٨] بالمقارنة مع الحركة اللوثرية في أوروبا، وفي النتيجة أنجب الإصلاحيون كائنا بورجوازيا هجينا[٩].

لا أقول إنه مسخ مشوه، ولكنه كائن بلا انتماء فعلي، يمهد وهو ينظر إلى الخلف، لقد كانوا يحاولون جر العرب إلى الدائرة السابقة التي كانت موجودة قبل الدولة الاتحادية.

إن جهود هؤلاء المصلحين العقلانية والتي يمكن تجييرها لمصلحة الاتجاه الليبرالي كان يحد من قيمتها الاحتفاظ بالواقع الاتحادي الفاسد. لقد كانوا يفتقرون للأداة أو للجرأة. وكانوا واقعين تحت تأثير مطامع الدولة

العلوية (أسرة محمد علي) التي اختارت برنامجا بلا سوفت وير، يعني كان برنامجها ينقصه التشفير. فقد اختارت أن تنفتح على النظام الملكي بطرق شعبوية تحركها النخبة. ومثل هذه الشبكة من العلاقات المتنافرة تعكس الحيرة والتخبط لأول مشروع نهضوي وتحديثي عرفه الشرق الأوسط وامتد حتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢.

وهو يرادف تحديثات آخر سلاطين العثمانيين باستبدال صناعة الرعب بالتكنولوجيا وأدوات الثورة الصناعية.

ولا أعتقد أن مصلحا يمكنه أن يفعل شيئا أو أن يغير مفسدة وأدواته هي إنتاج أو ثمرة للفساد.

فالعقلنة التي يتكلم عنها طيب تيزيني[١٠] تجتاحها آلية تمتلكها الدولة والتي هي السبب.

ولو احتكمنا إلى فرويد: إن التغلب على المكبوت لا يكون إلا بتذليل أسباب العصاب. ولكن في هذه الحالة العصاب موجود بأجلى صوره في شكل جسم الدولة وجهازها الرقابي سواء كنت تراه بالعين المجردة أو تشعر بمفعوله.

مثل هذه الازدواجية عند الإصلاحيين هي أفضل ما قدمه لنا الواقع السياسي في تلك الفترة، فهو واقع حرر العقل من سلطة الأسطورة ولكنه لم يحرر الإنسان من سلطة الخوف والعبودية والارتهان للمكبوت.

إنه شيء لا يختلف عما نرفضه اليوم من هيئات ولجان وتحالفات تقول باتجاه وتفعل باتجاه غيره.

أو تكتفي بتسجيل بنود المحاورات ولا تفعل منها شيئا.

ويمكن أن أرى أنها لجان غطاء، أو حجاب، للتستر على الجرائم وذبح السياسة والعقل والإرادة.

ولو كانت الأسماء مطلوبة بوسعي التذكير بالجبهات الوطنية أو التقدمية التي كان معظم أفرادها نزيل المعتقلات طوال عقود.

كان هشام شرابي واضحا في ربط الإصلاح بشريحة من رجال الدين الذين لديهم إذن بالكلام. وهذه النخبة يراها طيب تيزيني بذرة أو نواة التجديد الديني.

والمقصود هنا بالدين مجمل النشاط السياسي. فكل الحركات كانت إما معارضة لجزء من الدين أو أنها موافقة لجزء غيره.

ولذلك كان التجديد بحاجة إلى إذن، وكان الإصلاحيون بحاجة لترخيص. وهو ما توفر لهم فيما نقول عنه اليوم التكنوقراط.

لقد تخصصوا في علم التخطيط والتوجيه أو علم النظم، وابتعدوا ما أمكن عن التحفيز والتثوير.

ومثل هذه الليبراليات المفيدة والهجينة كانت تعيش برأس في طرف وبجسم في طرف آخر.

ولذلك أخفقت مشروعاتهم. ولم تتوافر لهم اليد العاملة أو القوة المنتجة، وعاشوا مثل كائنات على الورق، أو تماثيل في متاحف للعرض والمشاهدة.

إنه تجديد زئبقي وبمفردات طيب تيزيني نفسه[11].

وأستطيع الإضافة إنه تجديد حدود وإضفاء شرعية على اللاتجديد الذي تمثله الدولة الاتحادية.

أو أنه تجديد إزاحة وتحويل بحيث مكامن الضعف والسقوط تنتقل ملكيتها إلى جهة مختلفة.

وبلغة طيب تيزيني أيضا كان موقفهم مهزوزاً وغير متماسك وغايته البحث عن الأمان والتماسك الذاتي برفض الالتزامات الاجتماعية وما يليها[١٢].

مشروع ماجد الغرباوي الإصلاحي

السؤال الآن أين يقف ماجد الغرباوي بمشروعه من هذا الإطار؟.

هل يتخذ منه خارطة طريق؟.

أم أنه يضعه على طاولة العمليات لإجراء تقويم ونقد شامل كما نفهم من أول عمل له وهو بعنوان (إشكاليات التجديد.)؟[١٣]..

وإذا كان ينتقد شيوخ الإصلاح ماذا أخذ عليهم وكم نسبة ما اتفق به معهم؟.

الجواب على هذه الأسئلة يحتاج لتفحص مجمل أعماله بكل حلقاتها المتداخلة فهو كما يبدو لي يستعمل مصطلحات التنوير والنهضة والتجديد بمستوى واحد ولا يعزلها عن معنى الإيمان الحقيقي.

فالنقد لديه يطال كل المشروع المعرفي للإسلام مع الاحتفاظ بحق الثوابت في التعالي على المنصوص عنه. ويسميها استثناءات العقيدة. ومع التأكيد على عدم كشف النقد للانتقادات أو التجريح حفاظا على جوهر الإيمان.

لكنه لا ينسى أن يشير أن جسم هذه الثوابت ليس من اختصاصنا وأنه ذات وجود غير نسبي. ولا يمكن أن ينطبق عليه ما ينطبق على نتاج المقايسة والاجتهاد والمتن والشرح فهي كلها ملاحق حاضرة لأصل غائب.

هوامش:

١ - المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ط٢ ١٩٧٨. ص ٤٧.

٢ - الكلمات والأشياء - فوكو.

٣- الانفصال الحضاري. كتاب الشعب. ليبيا. ١٩٨١. ص ٩١.

٤ - ٥ - الشرابي. المثقفون العرب والغرب. ص ٥٩.

٦ - من التراث الى الثورة. طيب تيزيني. ابن خلدون ١٩٧٦. ص ٢٥.

٧- من التراث إلى الثورة. ص ١٠٧.

٨ - ٩ - من التراث إلى الثورة. ص ١٠٩.

١٠ - من التراث إلى الثورة. ص ١٠٩.

١١ - من التراث إلى الثورة. ص ٣٩.

١٢ - من التراث إلى الثورة. ص ٩٤.

١٣ - صدر بطبعتين في إيران عام ٢٠٠٠ في سلسلة قضايا إسلامية معاصرة. ثم في بيروت عن دار الهادي عام ٢٠٠١. والآن معد لطبعة ثالثة مع مقدمة مفيدة.

الإصلاح.. ماهيته ومعناه

لو عدنا إلى (لسان العرب) سنرى أن الإصلاح هو ضمننا البناء على ما سلف، ويقوم أساسا على سداد الآراء. أو تصحيح المسار وليس شق درب غير موجود.

وهذه الصفة النوعية تختلف عن معنى التجديد الذي ينشئ عقيدة من فكرة أو قانوناً من حالة ظرفية.

وأعتقد أن مشروع النهضة وإصلاحياته ليست بريئة من النوازع السلفية.

فهي مشوبة بكثير من الاحترام والتقدير لواقع الحال وبطلانه في نفس الوقت.

ولذلك كانت تعمل على ترجمة حالات التذمر النفسي وشواهد السقوط في الحفرة الوجودية بمطلق معناها الحضاري، من خلال عدة دوائر متداخلة، من الصعب أن تنفصل.

وهي غالبا دوائر لها علاقة بتجليات الوعي السياسي، فالأفغاني كما يقول ماجد الغرباوي قدم مشروعا إصلاحيا أهم ركائزه: محاربة الاستعمار، ومناهضة الاستبداد، ونشر الوعي العقلي وإعلاء شأن الأفكار غير الجاهزة والتي تأتي في سياق فهم العالم ومبدأ الحرية، ويلتقي في هذا الشرط مع دعوة الطهطاوي إلى الحرية. وهي محددة عنده بالحرية الطبيعية والسلوكية والدينية والمدنية والسياسية[1].

ثم يضيف لما سبق تنظيف الفكر الإسلامي مما لحق به من وضع وتحريف. أو اتكالية واعتباط. ويبني على ذلك اقتراحا خاصا بإقامة جامعة إسلامية تحل محل الهيئات المحلية.

وفيما أرى إن تلك الركائز في مجملها هي مشروع لتسييس المجتمع الإسلامي المحافظ الذي فقد الإحساس بمعنى الاتجاه، مع ركيزة واحدة تربوية.

وكأنه نسخة دينية من شخصية عبد الغني العريسي وجريدته (المفيد) التي رفعت شعار القومية العربية بوجه الطورانيين والإسلام المعاصر بوجه الحركات السلفية[٢].

ومهما كان الأمر تبدو شخصية الأفغاني ملتبسة وموضع خلاف بين السلفيين والتجديديين. وبالعودة إلى سيرة الرجل ستجد أنه تحول أحيانا إلى لغز. وأحيانا إلى جاسوس دسه الشيعة بين السنة لتخريب مذهبهم.

لقد كانت صورته غريبة ويشوبها التناقض وتتألف من أطوار. كل طور يختص ببلد عاش فيه. ويصعب فصل الجانب المتخيل بسبب الحقد والنميمة عن الجانب الحقيقي.

وباعتبار أن السنة يتمسكون بسيرة الرسول. فقد كان لديهم اهتمام بسيرة الشخصيات التاريخية. وأرى أنهم سجلوا عليه الكثير من نقاط الضعف والهشاشة التي رشحته لتهمة الردة.

وكأنه أسطورة من وزن لورنس العرب. في بلاده يعيش بشخصية وفي المشرق بشخصية أخرى. نموذج إسلاموي من نماذج الدكتور جيكل ومستر هايد. في كل الأحوال لا يسلم المفكر أو الداعية من القذف

والتشهير. وحتى سيرة ابن خلدون العلامة ومؤلف المقدمة تتركب من شخصيتين: المؤرخ المعروف الذي أعاده إلينا السوفييت بصورة رائد من رواد الفكر المادي والاجتماعي. والضعيف والتبعي الذي تصرف ببراغماتية مقيتة وخدم في ديوان الجزار تيمورلنك بعد اجتياح دمشق.

ولكن السؤال الذي لم ينتبه له ماجد الغرباوي ماذا جاء بشخصية مثل الأفغاني إلى مصر ثم تركيا؟.

هل فعل ذلك بتوجيه من الماسونية الدولية كما يذهب بعض المؤرخين أم أنه أتى بدوافع الهرب من الطغيان والبحث عن المعرفة في عصر ازدهار مصر لبعدها عن الأستانة، ولتواصلها مع سياسة المياه الدافئة وبقايا الحواضر الهيلينية، وما تبع ذلك من تحديث، كما فعل من قبله الكواكبي وأبو خليل القباني وغيره من الدعاة إلى التجديد؟.

الأفغاني كما يراه الغرباوي

وعلى ما أرى، إن الغرباوي نظر إلى الإصلاحيين الأوائل بالطريقة التي تعاملت بها الثورات العربية معهم. فقد كسبوا ابتداء من الخمسينات (بعد إسقاط حكومات الاستقلال) درجة من التقديس نزهتهم عن الشبهات والتهم.

ولا سيما الذين تبنوا القومية العربية ودعوا إلى المقاومة والاستقلال والسيادة. فأمثال هؤلاء كانوا البوابة التي مر منها القوميون.

وبالأخص القوميات العسكرية الاشتراكية. لقد التقى هؤلاء مع أبطال الإصلاح بثلاثة بنود أساسية:

١ - أنهم من الصفوف الخلفية ومن صغار المثقفين والضباط.

٢- لهم قاعدة شعبية في الطبقات الوسطى وما دون وطموحات للصعود نحو شريحة أعلى.

٣- آمنوا بالحداثة والعلمانية واستفادوا من استراتيجية التوازن الدولي. وأرى أن الحياد الإيجابي الذي اختاره القوميون لمواجهة ما يسمى التوسع الإمبريالي يقابله الدعوة إلى التجديد لمواجهة استبداد الولاة العثمانيين. وهذا يندرج في إطار التفاهم غير المتفق عليه بين الإصلاحيين والقوميين حول ضرورة الإحياء..

- إحياء الدين القويم الذي يساعد الإنسان على التحرر والتعالي فوق شروط الحياة المجحفة والقهرية.

- أو إحياء التراث العربي من نواحي الثورة والتحرر.

فالأفغاني في إصلاحه، كما يرى الغرباوي، كان مجددا، ولو تغلبت لديه العاطفة الإسلامية على انبهاره بالحداثة. إنما ديناميكيته في ربط أسباب التخلف بنتائج الانحطاط والجمود هي التي رشحته ليكون إصلاحيا نهضويا. وبتعبير أسعد دوراكوفيتش جرأته على العاهات الكلاسيكية وانتقادها أهلته ليصبح ظاهرة في تاريخ المعرفة[٢].

لم يكن الأفغاني دعويا بمطلق المعنى مثل أبو الأعلى المودودي. وقد ألهم المفكرين السياسيين التصحيحيين الذين حاولوا استعادة الثورة العربية إلى مسارها مثل محمد كامل الخطيب في سوريا وصلاح عيسى وأحمد عباس صالح وأمير إسكندر في مصر ونعيم تلحوق في لبنان. ولم يلهم المحافظين الجدد مثل الدكتور عمر فروخ عدو جبران وكل رموز الرومنسية العلمية بوجهها المشرق.

وقد انسحب هذا الصراع الدموي على كل مناحي الحياة. وتسبب في شق أو صدع فتت مركزية العقل الوطني خلال تعامله مع بعض الثوابت. إلى أن تحولت كل منها إلى اتجاهات مستقلة بنوازع حربية. والاحتراب داخلي كما هو خارجي أيضا.

فالضباط الأحرار في مصر تشرذموا بين ثورة يوليو والإخوان المسلمين. وتجد وثائق عن التصفيات المؤلمة في أوراق يوسف الصديق.

وفي الأدب تحولت الرموز والصور الأسطورية إلى جبهتين متحاربتين. كما هو حال مسرحيات علي أحمد باكثير الإسلامي وعبد الرحمن الشرقاوي اليساري في كل ما كتباه من مشاهد مرعبة يندى لها الجبين عن نهايات الإمام الحسين.

كانت إسلاميات الأفغاني موضع تشكيك من السلفيين. فقد أخذوا عليه: إعادة الاعتبار لمعنى ودور التاريخ في قراءة الأحداث (كما يقول الغرباوي. وإن كان تيزيني والشرابي يعترضان على ذلك)، والنظر إلى الإسلام على أنه منظومة وليس وحياً، بمعنى أنه تشريعات متفق عليها، وليس أسلوبا من أساليب التجلي والكهانة. فقد اعتبر أن النبوة صناعة.

ولذلك اختار في مقاومة الاستبداد استعمال العنف. والذي يأتي في الدرجة الثالثة عند المؤمن بعد التمني ثم النصح والوعظ.

وخذ على سبيل المثال محاربة الاستعمار. كان لديه ينطوي على التحدي والعدائية كما ورد عند الغرباوي[٤]. وقد سبب له أسلوبه الصعوبات والمتاعب[٥]. وعليه إن إصلاحه يتصف بالتأزيم (ولا أحب استعمال مفردة المقاومة في هذا السياق كي لا يفهم منها المعنى السياسي المعاصر للمقاومة.

فقد ارتبطت هذه الكلمة بالفكر اليساري وبظاهرة الكفاح المسلح والأممية). وأفتى الأفغاني بالحرب ضد الغزو والاحتلال وضد استعمال القوة العسكرية في الاعتداء على أراضي الغير. وكان أيضا ضد الحماية والانتداب.

ولم يقبل بالاستعمار التقليدي السافر ولا الاستعمار الناعم غير المباشر.

ولعب دورا هاما في التحميس والتحريض، بمعنى أنه عمل على تحشيد أداة الصراع والارتهان لمبدأ إعداد ما أمكن من قوة، بمعناه الاجتماعي الذي تتداوله أدبيات الأحزاب الدينية المدنية المعروفة. كحزب الإخوان المسلمين أو حزب النهضة أو الدعوة.

وأعتقد أن أصول هذه الاجتهادات تدين بنشوئها لإيديولوجيا الأزمة، كانشقاق كتلة الخوارج عن العثمانيين (أنصار بني أمية) وأتباع الإمام علي.

وربما كان اهتمام الغرباوي بإيديولوجيات الأزمة وأئمتها ينبع من حقيقة أنه عاش أزمتين منقطعتي النظير..

الأولى هي الصراع السياسي البيني داخل بلده على السلطة.

والثانية هي حروب الغزو التي بدلت من الواقع السياسي لبلده وفي المنطقة ككل.

فتزامن كتاباته مع بدايات سايكس بيكو ٢ وضعه في نفس الجو الملتهب الذي عاش فيه زعماء الإصلاح.

كانت توجد خطة لتمرير الوصاية من أرثوذوكسية لاهوتية إلى كاثوليكية إدارية. وباستعمال القوة المفرطة.

والآن توجد مخططات لتمرير الوصاية من أرثوذوكسية ملحدة إلى بروتستانتية صناعية تروج للاستهلاك وتحد من سطوة الرغبة الشخصية بالانتاج أو الانتقال من مرحلة ما قبل التاريخ إلى مرحلة نهاياته (مجتمع السلع الاحتكارية ذات المنشأ الأحادي).

ومع ذلك لم يرد على هذه التحديات بإصلاح مقاومة.

بالعكس لقد ضغط بكل ما أوتي من حجج وبراهين ونصوص لتسهيل قبولنا بمبدأ الحوار والاختلاف على العنف والتسامح.

وفي خلال هذه الاجتهادات الفقهية نفسيا والمعرفية اجتماعيا كان يبدل المصطلحات ويستعمل الإصلاح بمعنى النهضة أو التحديث أو اليقظة في بعض الحدود.

لا توجد في تأويلات الغرباوي فروقات بين فلسفة الأنوار أو إجراءات الإصلاح أو فلسفة الحداثة.

وكان يستعمل هذه المفردات الاصطلاحية في سياق واحد متعدد المستويات وكمترادفات لغوية وبلاغية لمدلول واحد له فضاء انتقالي أو متدرج.

وكما ألاحظ إن الإصلاح عند الغرباوي ليس اسميا. فهو له قيمة فوق تجريدية. وواقع مادي جوهري. والشخصية الملموسة للمعنى تتوفر مع جوهر منفصل.

إنه كما تقول موسوعة إنكارتا: لا يبني نظريته بالانطلاق من وجود الموجود قبل تعيينه.

وأعتقد أن هـذه المـصطلحات، مهـما كانـت بـسيطة وعفويـة وليـست مقصودة بحد ذاتها وتعكس ما يفرضه السياق وحـدود الموضـوع، ووراءهـا قناعات ثابتة عن مرونة فلسفية تقبل الثيولوجيا. كما تقـول إنكارتـا أيـضا. فالمعنى الواحد يمكـن تمييـز عـدة مراحـل ومـستويات داخلـه ولا يمكـن التعامل معه كواقع طبيعي إسمي[٦].

فقد قال عن الأفغاني إنـه إصـلاحي نهـضوي (ص ١١١٠، ١١٣). ولم يـذكر الإصـلاح إلا وأردفـه بالتجديـد (ص ١١٣، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٤٤)[٧].

وفي حواراته كلها لا يفصل التجديد عن الإصلاح[٨].

حتى أنه ساوى بين الإصلاح والإحياء. فالخميني لديه صاحب مشروع إصلاحي إحيائي[٩]، ورأى أن الفكر الإخواني المتحول بخلفياته الأممية هـو فكر إصلاحي أيضا، وأطلق على حسن البنا وسيد قطب لقب الـشهيد[١٠]. مع أن الثاني إيديولوجيا هو انقلابي ثوري وشارك الضباط الأحـرار الثـورة واختار الخروج من الشريحة إلى اليمين.

وهذا قبل ظهور الحركات الاسلامية المتطرفة، لأنه عاد إلى مناقشة أدلـة سيد قطب في فكرة جاهلية المجتمع وانتقـدها بـصرامة في كتابـه (تحـديات العنف).

إن الإسلام يعاني من مشكلة في القياس. فغربته في مكة هـي غربـة بـين الأهل رافقها طغيان واستبداد فرضته قيـود عبـادة الأب، ولكـن غربتـه في مكة هي هجرة. أو انتقال في دلالات المكان. وقد فرض ذلك متغيرات من الصعب تفسيرها دون العودة إلى الملابسات.

وينبني على ذلك ثاني اغتراب إسلامي في تاريخ نشر الدعوة. فقد انتقلت الأجهزة الإدارية وجهاز التوجيه السياسي من المدينة ومكة إلى الكوفة.

وهذا كان مصدر انفصام في علاقة الدعوة بملابسات المكان والبيئة الحاضنة.

إنه ابتعاد عن المركز نحو مجتمعات طرفية. مما يدل على وجود قلق والشعور بمخاطر أدت لاحقا إلى تفجير عدة نزاعات دامية.

النهضة بنظر الغرباوي

وربما هذا ينسحب على طريقة عرض ماجد الغرباوي لموضوعة النهضة كأطروحة ثابتة أو كتلة من المفاهيم التي تتفق على نقطتين:

الأولى هي إحياء وبعث الدين بلا شوائب ولا انحرافات. دين لا يمكن لأحد المزاودة عليه. ويساوي بين النخبة. ولا أعتقد أن مجمل طبقات الشعب كان يشملها برنامج الإصلاح. فهو صياغة على مستوى الرؤوس (بتعبير مارون عبود).

وهذا يمكن أن نفهمه لو اتفقنا مع هشام شرابي أن الإصلاحيين هم من أبناء الطبقات المتميزة حصرا. وكل الثقافة الإصلاحية هي نتاج لطبقة من المتعلمين ومن تتوفر له أدوات التعليم والكد العقلي.

ولكن لا أعتقد أن ماجد الغرباوي يؤمن كثيرا بمعطيات الشرابي وأمثاله من تيزيني وهشام جعيط ومحمد أرغون وألبرت حوراني،و أضيف لهم عبد الكبير الخطيبي. فهو يعارض هذه الرؤية الإلحادية أو المسيحية ويتوقف عند مفاصل نقيضة. ولعله يأتي في سياق أقرب للمجددين في

الفكر العربي من مشايخ الرعيل الثالث في التنوير كالشيخ البوطي وعبد الرازق وربما معلمهم وعقلهم الأول: الشيخ أحمد أمين مؤلف سلسلة فجر وضحى وظهر الإسلام.

النقطة الثانية هي في ربط السياسة بالأفكار والعقائد. ولقد مر الغرباوي مرور الكرام على دور الأفغاني السياسي. وذكر بشكل عابر دور محمد عبده في البلاط المملوكي. فهذا لا يعني أنه يجهل أن الإصلاح هو تشذيب وتربية. تقليم لأظافر السلطة وتقليم للثقافة الشعبية من الخرافات والمزاودة والتهويل. لقد كان لمحمد عبده مكانة في البلاط ويدعمها أبناء طبقة الشريحة. أو البورجوازية المتعلمة وعقلها التجاري بما لديه من حيل ومكائد استوردها من الغرب.

ولولا العريسي لأشعل محمد عبده أول ثورة شعبية في مصر سبقت ثورة زغلول بسنوات.

وسبقت حركة الضباط الأحرار بعقود. وربما لغيرت وجه التاريخ في الشرق الأوسط.

لكن سياسة الابتزاز التي لعبها المثقف ضد نفسه. وارتهانه للآداب السلطانية. بسبب طبيعته السائلة. فحدود الثقافة في العقل البورجوازي سائلة. أجلت هذه التبدلات العميقة والتي ذهبت باتجاه غير متوقع.

الشيخ محمد حسين النائيني بنظر الغرباوي

ويهتم الغرباوي بشيخ إصلاحي هو محمد حسين النائيني ويرى أنه يشترك مع رواد الإصلاح بنفس الاستراتيجية. فهو لا يوافق على الجهاد ضد الحاكم المسلم ويقبل بالأعمال الحربية ضد الاستعمار والغزاة حصرا.

ولذلك إن شخصيته مركبة من اندماج الثورة مع الإصلاح. واستعمال القوة مع الدعوة ونشاط المجتمع المدني. وأرى أنه التزم بمبدأ المداهنة وعدم المساس بالذات العلية.

ولذلك أفهم لماذا وجدت ثورات التحرير التي انطلقت بعد الاستقلال في الإصلاحيين غطاءً مقبولاً. فهم يوافقون على حمل السلاح حتى انجاز الاستقلال ولكنهم لا يقبلون بالتعرض لمركز الدولة.

والنائيني كالأفغاني يربط الفساد بالحاكم المستبد، ومثله ينادي بتقييد سلطة الملك أو بالسلطة المشروطة (مجالس ودساتير وسوى ذلك) ولكنه يؤمن بالمستبد العادل.

وهذه ضمانة للدولة من الانهيار والسقوط.

إن دعوات الإصلاح كانت أفضل إيديولوجيا للحكومات العسكرية. فهي تقدم للحاكم حصانة من المساءلة وتطارد كل من هو دونه في سلم المراتب بالمحاسبة.

وهذه السياسة. عين مفتوحة وعين نائمة. هي التي تقودنا منذ عام ١٩٥٠ وحتى هذه اللحظة. وأعتقد أنها تأتي من ملكيات دستورية عريقة لها نشاط برلماني. كالمملكة المتحدة على سبيل المثال.

فالملكة تتدخل في صناعة السياسات دون أن تكون عرضة للمساءلة. ويحمل البرلمان أعباء الأخطاء. ويكون عرضة للتساؤل والعزل والعقاب.

ولم يسبق للتاج البريطاني أن قدم استقالة كما هو حال النظام الرئاسي في فرنسا والولايات المتحدة.

إلا في حالة واحدة ولأسباب شخصية.

لقد اندرجت محاولات النائيني في النموذج. الانتظار في أزمة الشريحة. والمراوحة في سياسة المجتمع المدني ضمن واقع تخلف وفساد لا مثيل له.

وهو ما يتوقف عنده ماجد الغرباوي بكثير من التعاطف.

فنظرته للنائيني مقيدة بصناعة الرعب الذي يفرضه الاستبداد. وبالبراغماتية لتحقيق أكبر قدر من المكاسب على أرض الواقع.

ونفهم من عرض الغرباوي أن النائيني يحمل مشكلة جيوبوليتيكية لا تخلو منها دعوات الإصلاح المبكرة. فقد كانت تنشط في جو متحول تعاني فيه الإمبراطورية من الضعف والحاكم المحلي من انحلال لا سابقة له.

ومن تواطؤ مع العدو الاستراتيجي للدولة.

ولذلك أنت لا تعلم حدود النظرية. وعلى أية حال كان المجال الحيوي للنائيني في المشرق، متصرفيات عثمانية يفاوض عليها الاستعمار الإنكليزي، مثل إيران والعراق والكويت.

وعليه كانت دعوته للإصلاح مقيدة. وتحمل أعراض الخوف من التصفية.

وإن مناداته بإقامة مجتمع مدني يدل على الاهتمام بالجانب السياسي ومسائل التحرر وبناء المجتمع وليس نشاط الفقه أو التشريعات الدينية.

فهو مفكر سياسي وبرنامجه لا يولي أهمية تذكر لبناء العقل.

لقد كانت الأولوية للمجتمع.

والنموذج هو البراديم الغربي الدستوري.

وهذه أول مفارقة عزلت المشرق العربي لمتصرفيتين بعد عثمانيتين: الأولى انهمكت ببناء الدولة. والثانية ضاعت أو احترقت في نار الثورة. وهي منطقة فلسطين والشريط الساحلي من رأس الناقورة وحتى غزة.

ولذلك أصبح لدينا عوضا عن مشرق عربي واحد إثنان. إصلاحي مهموم بقضايا المجتمع المدني. وثوري متورط بسياسة الكفاح المسلح وميليشيا المقاومة العسكرية.

وأعتقد أن هذا تأتى عنه اقتسام العقل العربي وتوزيعه في رأسين مختلفين هما سبب للصراعات اللاحقة وتعويق إجراء إصلاحات دستورية وتشريعية على مستوى هام.

ولا أريد إلقاء اللائمة على الصهيونية. ولكن على التمايز المعرفي الذي لحق ببقايا الباب العالي. فجزء تحول إلى يمين الشريحة الإقطاعية ويمين اليسار ورفد الأمة بنخبة من البورجوازيات المحلية المتعلمة والتي تقتدي بالغرب، وتمقت الاستبداد الشرقي وكل إيديولوجيته. وجزء تحول إلى يسار الشريحة وأنتج عقلا سياسيا عسكريا بلا ضوابط. ويؤمن بغسيل الكراهية عن طريق الدم. مثل تبييض الأموال. إن تبييض المشاعر لا يكون مجديا إلا بعد الدخول في مغارة الرعب. أو عزلة الأموات. والمرور من هذا السرداب. أو القبر كان شرطا للتحول من ظرف حضاري إلى آخر.

وإن البرنامج الإصلاحي عند النائيني هو كذلك برنامج تحت ثوري. لا يرتبط بتبديل الرأس المدبر. ولكن بأطرافه فقط. ويؤمن بالتدرج والجنوح للسلم. والأدوات الوسطية. والموروث عن مبدأ الطاعة للحاكم.

وحجته في ذلك عدم تعريض مجمل المجتمع للسقوط والتشرذم.

وباعتقادي إن النائيني بتعبير غارودي نموذج لرفض "إسلامية الصمت". فهو لا ينزع الأسطورة عن العلم، ولكنه يحاول أن يكتشف أسطورة علمية لها علاقة بحياتنا. إن المؤمن كما يرى غارودي مسؤول عن إيمانه. وهذا شرط من الشروط التي أشار اليها الغرباوي. فالله يطلب قرارا من المسلم المكلف. وعليه أن يغير به حياته. وبهذه الطريقة يتعرف في داخله على نداء الله(١١).

والتصور العملي للنائيني عن العالم يتبع صياغة جديدة للإيمان كما يلي:

- تنقيته من اللاهوت البدائي أو الاتكالية والتقاعس. وعدم الترويج للكوزموس على أنه كل استاتيكي.

- تعريف العلاقة بين الله والعالم على أنها قيد تطور وخلق حركي.

- اكتشاف أفضل طريق للاهوت يعترف بقيمة الإنسان ولا يقتله ويفرض عليه إقامة دائمة بين جدران العبودية والفكر الظلامي(١٢).

إن النائيني يندرج في الجهاد الإصلاحي وبصيغة متأسلمة. فالتأسلم هو الصفة الوحيدة للتي تنطلي عليه لأنه عابر لكل خطوط العزل غير الكوزموبوليتانية. فهو حضاريا يبشر بالدستور الموضوع أو المصنوع وغير الموحى به. ولا توجد هوية وطنية يمكن أن يحملها بالمفاهيم المعمول بها اليوم. ببساطة لأن الخريطة الحالية لم تكن موجودة. وقد عانى مثله كل المفكرين الذين ظهروا ما قبل الحرب العالمية الأولى. فأنت لا تعرف مثلا من هو زكي الأرسوزي. من أرسوز في جنوب تركيا. أم دمشق التي يرقد فيها جثمانه. وحتى أن شخصية جوالة مثل المتنبي لا يمكن أن تكون ذات انتماء وطني. هل هو من العراق مكان ولادته. أم من سوريا التي أمضى

فيها زهرة شبابه يتنقل من البلاط إلى السجن بنزوح اضطراري يكتنفه الغموض ويحمل شتى التفسيرات. أم هو من بلاد فارس حيث استوزره أحد أمرائها لعدد من السنوات. ولك أن تقول ذلك عن كل مفكري عصر الحداثة (جدلا) والحاملين لجنسيتين. وهذا يرشح النائيني لان يكون إصلاحيا بلا سياسة وطنية. وببرنامج غير زماني. فهو نابع من هم إنساني عام وجوهر بشري وليس من داخل منظومة.

حتى إن برنامجه يخدم عدة أعراق: طورانية وصفوية وعروبية. ولا يجمعها شيء غير مظلة التأسلم.

وإذا كان الغرباوي لم يذكر ذلك بالحرف الواحد فقد أشار إليه في أكثر من موضع.

ولا أستطيع أن أفهم دعوة النائيني للتجديد إلا ضمن آلية الصراع على الاستقلال أولا من العثمانيين وأمراضهم الموروثة ثم الإنكليز وطمعهم لمزيد من التوسع والسيطرة.

كانت كل حركات الإصلاح تسير وفق هذه الاستراتيجية. فهي مطلب سياسي بامتياز، ولكن في قالب تحرير الدين والعادات من الجمود. حتى لو أكثر من الكلام عن الديمقراطية و نظر لها فقهيا (كما يبين الغرباوي في الفصل الأخير من كتابه).

لقد حمل النائيني نفس الأعراض التي انتشرت بين الإصلاحيين في وادي النيل وبلاد الشام. فقد التزم بكاريزما القيادة الاسلامية. وبشكل التعبئة الديني.

ولم يحرر نفسه من الداء الذي سقط فيه الأمويون وهو تمثل الكنيسة الرومانية وهضمها وبناء الدولة بالمقايسة والاقتداء. فقد تبنى النائيني فكرة الدستور والحياة النيابية ولم يهمل الشورى. وهذه لمحة ثورية لم تخجل من تبديل الاسم لمضمون متحول. وكما قال الغرباوي إن النائيني رسم خطوطا عريضة لنظرية متكاملة في السياسة والحكم(١٣).

وأهم ملامحها يحددها في البنود التالية:

١- محاربة الاستعمار. وهي ليست حربا وقائية ولكنها مجاهدة حربية للدفاع عن الحق بالسيادة.

٢- مناهضة الاستبداد. والمقصود به الطغيان القاجاري ضد نظام الشاهنشاه. وكانت له نظرة سوداوية ضد االاستبداد المدني والديني. فقد رفع لواء محاربة كل أنواع عبادة الأب. ورفض الإكليروس وقهر وطغيان نظام النخبة التي لا تمثل العدالة الإلهية.

٣- إقامة دولة دستورية من أولوياتها حماية المواطن وإقامة الحق. وحماية التراب والأرض من التعدي والتوسع. على أن يلتزم السلطان بأداء الواجبات العامة ورعاية مصالح رعيته وشعبه. ورأى أن من مبادئ الحكم تحقيق الحرية والمساواة والشورى(١٤).

ومن الواضح أن البند الثالث لا يزال يحمل رائحة الماضي الإسلامي والذي لا يستطيع أن يفرق بين نظام الجباية ونظام الريع.

وهذه النقطة هي التي تتشابك عندها الطاعة المفروضة على النائيني من الظروف القهرية التي لا تستدعي حلاً جذرياً وثورياً كالبتر. ولكن تفترض العلاج التدريجي والاتفاقي.

الإصلاح والإحياء الديني

غير أن الغرباوي كان أكثر وعيا بالسياسة عند أئمة الشيعة الإصلاحيين. ومنهم الشهيد باقر الصدر وروح الله الخميني.

وأفرد لهما مساحة خاصة للتدليل على أن الإصلاح هو نهضوي فعلاً، له غاية تتلخص في إحياء الدولة الإسلامية.

ولا أعلم لماذا وضع هذا الحاجز بين الثوار الإصلاحيين في مصر وثوار الإصلاح الشيعة في العراق وإيران.

فقد رأى أن الخميني له شروط ينبغي توفرها عند الإصلاحيين المجتهدين[١٥]. وأهمها الكفاءة العلمية والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية. ثم يضيف بخط أسود عريض:

الخبرة السياسية. ويردف: إن الاسلام دين أحكامه العبادية سياسية. وكثير من الأحكام العبادية تصدر عن معطيات اجتماعية وسياسية. وعبادات الإسلام توائم سياسته وتدابيره.

وكما ترى في ثلاثة سطور أو أقل يردد كلمة سياسة ثلاث مرات. وكأنه يريد أن يقول: إن النهضة والإصلاح سياسة. ولا يكون التجديد مقبولا بلا إجراءات فعلية في مجال فن الحكم وإدارة المجتمعات والعباد.

وربما هذا يشير ضمنا إلى إيمانه:

١- بتطور وزيادة درجة الوعي الجهادي بالأفكار.

٢- وإلى اختلاف الظروف.. من الحكومات الاستعمارية إلى الحكومات العميلة.

وهذا لا يعني إخضاع النص للواقع ولكن التكيف مع مبدأ الضرورة في الإسلام (كما يقول)[١٦].

فعصر النص لا يبقى منه غير مساحات الثبات في الشرعية وتحديد غاياتها، وتبقى النواقص التي تحتاج لملء الفراغ وسد النقص التشريعي[١٧].

إنني لا أستطيع أن أنكر إنه وضع خطوط عزل بين مدرستين هامتين: أهل السنة بميولها المعروفة في تجسيد المطلق بالتطبيقات والنشاط غير التصويري وهو ما يختص بالإصلاح. وأهل البيت أو الباطنيين بما عرف عنهم من تجسيد للمطلق بالمتناهي. حيث أن الصور مسموحة وأحيانا محبذة لتقريب التصورات وتحديدها والتخفيف من الغلواء وهو ما يختص بالإحياء. فقد كان الغرباوي في كل كتاباته غير ممتن للسادية التي تجدها في تعذيب الذات وتعنيفها على التقصير. وكذلك لم يشجع على الحشود والاحتفالات الشعبية.

عموما بين الإصلاح والإحياء منطقة متداخلة يشوبها الغموض.

فهل يريد أن يقدم أهل السنة بطريقة مادية وأهل البيت بأسلوب الإيحاء والتصعيد الروحاني؟. وما الفرق عنده بين إحياء الدين وبعثه من سباته وإصلاح الفساد والانحلال الذي لحق بالدين بسبب الابتعاد عن المركز ولحظة النشوء أو آخر هبوط للوحي وآخر مشاهدة للرسول الذي هو مصدر التشريعات والنور المتلازم معها؟.

ربما لم يجهد نفسه في الإجابة على مثل هذه التساؤلات التي ترد في ذهن القارئ. وربما هو أصلا لا يقصد هذه القراءة ولا هذه التقسيمات.

ولـذلك يمكـن إدراج مـصطلحاته كلهـا في عبـارة فـضفاضة طالمـا استعملها واتكل عليها وهي التجديد. بحيث تتساوى مقاومة الفساد مـع إصلاح ذات البين وتقريب العلاقات بين الذات الكلية والجزئيـة. أو بـين الرعية والحاكم. أو بين الحضارات بمختلف أشكالها وإيمانياتها.

وهذا يشير إلى أنه ينظر لرواد الإصلاح ككل متجانس. وفي تبرير ذلـك يؤكد أنه يتعامل مع الجميع من خلال النصوص وعلى قدم المساواة وبنظـرة حيادٍ إيجابي.

يعني احترام وتقدير التجربة في سياقها التـاريخي دون انحيـازٍ الى فكـرة دون غيرها.

سواء كانت الدعوة إلى الإصلاح لأغراض عرقية أو بدافع ديني فقط.

ففي نهايات القرن التاسع عشر كانت لدينا ذخيرة لا تعد ولا تحصى مـن النهضويين. ولكل منهم منبره. سواء صحيفة أو مجلة. ويمكن تقسيم هـذه المنابر لو أخذنا بعين الاعتبار اهتماماتها الأساسية: إلى عروبيـة. وإسـلاموية معتدلة. وسلفية.

وهذه هي الخريطـة الـسياسية لواقعنـا الحـالي. ولا سـيما قبـل أحـداث ٢٠١١ وبداية الربيع العربي.

فالشرق الأوسط مقسوم على نفسه بخطوط حمر وبتـضاريس الـسياسة: بين ملكي سلفي، وملكي معتدل، وجمهوريات غير واضـحة المعـالم لكنهـا تحقن المشاعر العربية بقليل من منشطات الإسلام.

وباعتقـادي إن أئمـة النهـضة مثـل واقعنـا الـسياسي الحـالي يعـانون مـن الارتباك في تحديد مواقفهم من الدين والمشاعر الدينية والسلطات والغرب.

ولا يمكن أن تمايز بين تجربة وسواها بعد تشتت وتشرذم العثمانيين وسقوط دولتهم مترامية الأطراف والجريحة والمكسورة في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

لقد كان رواد الإصلاح متشابهين. ونتاج فترتهم. ومحمد عبده أصلا هو نسخة غير مبتكرة وتقليدية جدا من الأفغاني.

وهذه ظاهرة موجودة في كل العصور. أصلا الفكر الإغريقي مشهور بثلاثة أسماء: سقراط وأرسطو وأفلاطون. وبتلخيص جملة أفكارهم لا تجد فروقا هامة وتعارضات تؤثر في نتاج التراكم المعرفي وطريقة تمثله.

التجديد في نظر الغرباوي

ولو أردنا تعريف التجديد كما يراه ماجد الغرباوي بحرفية كلماته، فهو: تحديث أدوات التفكير وتوظيف المناهج والنظريات الحديثة. وفهم الدين بضوء الوعي المتحرك. حسب مقتضيات العصر. مع رسم حدود للدين(١٨).

إنه مثلث فرويدي واضح المعالم يحصر داخله علاقات اتكالية من جهة وتكاملية من جهة ثانية، وكالتالي:

- علاقات تحديث.
- علاقات وعي.
- رسم حدود.

وبما أن الحداثة مشروع نسبي وتجريدي فهي لا شعور إيماني. بينما الوعي والحدود هما الشعور ذاته. مع تمايز بسيط بين الموضوع وأناه الأعلى.

يعني التجديد هو دعوة مساواة خارج الأنظمة وداخل الفضاء الإنساني.

وهو ما لا تجد له أي أثر يدل عليه عند الرواد.

وهذا ما يسميه أسعد دوراكوفيتش بنهضة المكان في ظروفه الزمانية. ويدلل عليه من خلال نظريات الابتكار المهجرية.

فهي إصلاح وتنوير معا. تنوير إجرائي وإصلاح دعوي. بحاجة لمن يفعله أو يطبقه.

ومن هنا يأتي مصطلح النهضة بالهجرة[١٩] فهي تتألف من تجاور الأفكار وتباعد حقول الأزمنة.

فالقراءات الحديثة لتكون ما هي عليه يجب أن تأخذ بالاعتبار التحولات الزمانية والمكانية، كما ورد في كلام الغرباوي عن مرحلة ما قبل الإحياء[٢٠].

ويبدو لي أن التفكير الديني لا يختلف في فحواه عن حقيقة الظواهر الأدبية عند العرب، فالتفكير الأدبي للمهاجرين كان ينزع للتجديد والاستجابة للرغبة بالنهضة[٢١]. وهذا ينطبق على العلوم الأخرى ومنها الفكر الديني.

ولكن الغرباوي يؤكد أن التجديد لدينا مشروع مؤجل في الدين لأننا نحوم حول البنية الفوقية. ولا بد من التحرش بالأسس والبنية التحتية ليكتمل التفسير والبناء.

ويضرب مثالاً على ذلك بضرورة إقحام السيرة في التشريع لعدم جواز الاكتفاء بالقرآن. فمثل هذا التوسيع هو مصدر من مصادر الرحمة. ويعتبر أن للسيرة حجية تماثل ما للقرآن. ولكن مع تخصيص وتقييد.

فالسيرة فيها أربعة أقسام.

المختص ببيان وتفاصيل الأحكام القرآنية. وهي حجة. فبدون السيرة لا نعرف شيئا عن الصلوات.

والشأن الشخصي بالرسول. وهو ليس تشريعات.

والأحكام الولائية. وتختص بالأوامر والنواهي. وهي أيضا ليست تشريعات. ولكنها إطلاق أحوالي.

والأحكام الأخلاقية. وهي غير ملزمة ولكن مستحبة.[٢٢].

ويرجح الغرباوي التجديد في العقيدة قبل التجديد في الفقه لأن هذا ينبني على ذاك. وتوسيع سلطة المقدس قد يزيد من حجم المخاوف ومن الرعب المرتبط بالإقدام على التأويل. ويقلل من فرص الحوار ونشر التسامح.

ولذلك يقترح توسيع تناول العقائد بمنظور تاريخي.

فهذا ضمانة للعقل وثروة لا تقدر للإسلام.

وكل توسيع ديني يقرب المسافة بين الحياة والإيمان ويسهل اندماج طرف بآخر. حتى تكون العلاقة عضوية وغير ميكانيكية.

إن معنى الإصلاح عند ماجد الغرباوي لا يختلف بمشروعه عن مفهوم التجديد الذي وضعت أسسه لدينا جماعة الميزان (المازني وشكري والعقاد). أو كوجيتو الشك بالمنهج الذي تكلم عنه طه حسين.

فهو إصلاح معرفي، ويلح على فكرتين: نسبية المعاني والتي يرى المازني أنها تعبر عن نظرة تاريخية للظواهر، سواء هي غير مادية كالبلاغة والنفس المفكرة أو أنها استاطيقية لها علاقة بالمقايسات وعالم الصور.

وعلى عقلانية الأحداث، فالحوادث ليست بريئة من العلل والأسباب، وكل نتيجة لها دافع ومحرض، ولا يمكن أن تفسر ظاهرة دون أن تبحث عن منشئها وأسباب حدوثها، وهو ما يندرج أصلا في أسباب النزول.

ونستطيع أن نفهم أنه أينما استعمل الغرباوي التجديد فهو ينفي ضمنا إحدى نقاط القوة عند الرعيل الثاني من الإصلاحيين (جماعة اليقظة العربية) وأقصد بذلك مبدأ المقاومة.

فالثورة العقلية لديه تنبني على تحول في أدواتها القديمة.

وفيما أرى إن اهتمامه بحوار الحضارات والديمقراطية وتعدد الأديان ونشاط المجتمع المدني (إشكاليات التجديد) لا يبعده عن شيخ الإصلاحيين محمد عبده فقط ولكن يرشحوه للدخول في أفلاك بعدية.

أفلاك ما بعد الإصلاح الكلاسيكي. إصلاح حداثوي منفتح على نفسه.

فالفراغ المعرفي للآخر في فلسفة عبده يترك فجوة وجودية غامضة، ولا أدل على ذلك من ترشيح وتزكية الإنكليز له، ودعوته للانقلاب على الأعاجم. وهذا لا تراه عند الغرباوي.

فهو يطور نظريته بمستوى واحد يتركب من طبقات. التسامح يبرره رفض العنف. والتجديد تدعمه آليات جازمة ضد حل الخلافات بالسلاح والقوة. والمجتمع المدني يرتبط بالحياة والواقع.

وأدوات المجتمع المدني تنهي السيطرة اللاهوتية على أنظمة التفكير. وترى أنها تعزز من قدرة الإنسان على تنمية قدراته في الاختيار.

وهـذه الفرصـة التـي فوتتهـا قـريش عـلى نفـسها هـي المـسؤولة عـن الاتجاهـات التاليـة لدولـة الإسـلام. وهـي التـي أدت لنـشوء أول صـدام عسكري وثوري حقيقـي. وهـو صـدام قـصير الأجـل إن قارنتـه بـالنزاع الدموي بين أرستقراطية إسبارطة ونخبة أثينا.

وإذا كان لا بد من البحث عن جذور لمواقـف الغربـاوي مـن التجديـد يمكن أن نجدها لدى الشيخ علي يوسف صاحب جريدة (المؤيد).

فهو رائد من رواد النهضة ويقفز من فوق الحاجز الإيديولوجي لجماعـة الصف الأول.

وأعني بذلك.. مسألة السنة الجوهرية الأولى للاسـلام. والتجديـد[٣٣]. لقد كانت سياسته راديكالية، كما يذكر عباس كليدار، ولكن بـلا غلـواء في العنف. حتى أنه توسط بين الخديوي ومفتي الديار المصرية لحل النزاعات، وهذا يعنـي أنـه لم ينـضم لفلـسفة الحلقـات والزوايـا، ونـأى بنفـسه عـن الصراعات المباشرة، وكانت راديكاليته تقتصر عـلى الوضـوح في التفكـير، والابتعاد عن الإبهام الذي تفرضه السياسات والمحاباة الاجتماعية.

وهو يتفق بمشروعه مع مشروع الغرباوي في التجديد بالنقاط التالية:

إصلاح التعليم وإلغاء نظام السخرة في وقت واحد، فالثقافـة لا تكـون مجدية إذا كانت في جو يفتقر إلى الحريات العامة. وشرط التثقيف العقائـدي الإسلامي عند الغرباوي يرتبط بتوفير قدر مـن الحريـة يرفـع الكبـت عـن العقل ويلغي المكبوت من الحياة النفسية للأفراد.

واعتماد تجديد جوهر الإسلام وليس قشوره. وهذا يقـترن لـدى كلـيهما برفع مستوى آليات التعليم. ويتبع ذلك الدعوة إلى تجديد المحاكم الـشرعية والأوقاف أو نظام الخدمات.

ويعتمد الغرباوي على ديناميكية يشاطر بها أبناء جيله في الاهتمام بالتعليم اللازمني، بحيث يأتي كرديف للعلوم الزمنية، وهذا عنده يفتح باب الاجتهاد حتى في الثوابت.

وباعتقادي أنهما بتعبير أرنولد هوتنغر لهما حالة خاصة في مقاربة التنوير، فهما يتعاملان مع الواقع كوافدين من العالم المطبوع المسمى العالم الحديث، مع رغبة ضمنية باكتشاف الجذور المفقودة. أو رد الاعتبار لها.

يتساءل المرء ما هي الغاية من أن يتكلم ماجد الغرباوي عن الإصلاح ولدينا هذا الكم الهائل من الكتب والدراسات السابقة.

لقد كان الموضوع هدفا لعدد كبير من وجهات النظر والمصنفات ذات الطابع الأدبي أو المعرفي. وهذا ينسحب على أعمال غير عربية تحدثت عن التحولات المبكرة في فكر الإسلام السياسي. سواء ما يأتي من الإتحاد اليوغوسلافي السابق ومحيطه (محمد موفاكو على سبيل المثال) أو ما تقدمه لنا الباكستان وتركيا (وعلى رأسهم المفكر السياسي المعاصر إحسان داغي) وبعض الأحزمة المحيطة بالشمال الإفريقي كنيجيريا موطن حركة بوكو حرام الجهادية.

إن تحولات الفكر السياسي في الشرقين الأوسط والأدنى لم تترك شيئا لأحد كي يضيفه بسهولة.

فهل قدم ماجد الغرباوي شيئا يذكر؟.

أعتقد أنه تناول الموضوع من خلال أعلامه. وهذا أول فارق عن الدراسات السابقة والتي اختصت بتفكيك الحركات وخطاب المعرفة الذي يحيط بها.

وهو من تأثير المدرسة الماركسية في متابعة تفكير الجماعات وعدم الركون لدور الفرد في صناعة الفكرة.

وقد اهتم الغرباوي من بين كل الإصلاحيين بالأفغاني. وهو مسلم غير عربي. وبالنائيني غير المشهور والذي ربما لا توجد دراسة مفصلة عنه قبل كتاب الغرباوي.

هذا من ناحية.

من ناحية ثانية لقد نظر إلى الإصلاح كنتاج للفكر السياسي وليس كعمل أو نشاط سياسي. فقد كان رديفاً للدعوات التي تقاوم الاستبداد.

ولولا الإحساس بالقهر والطغيان ربما لما تحرك المتعلمون وطالبوا بإصلاحات.

ولا أستبعد عاملا خارجيا وهو الحرب التي شنها الغرب على الإمبراطورية العثمانية. فقد شجعوا على المطالبة بإصلاحات تعيد للإنسان كرامته المهدورة وللعباد إنسانيتهم التي ضاعت في الجهل والإهمال والتخلف.

كانت الظروف الاستثنائية التي تميزت بها فترة الإصلاحيين الأوائل معقدة. فالدعوة للتفكير واستعمال العقل بمثابة تجديف ضد السلطان. وهذا بحد ذاته مخاطرة يحسب لها ألف حساب. وعليه كانت الدعوات الإصلاحية خجولة وفضفاضة.

ومع ذلك لم يسلم الرواد من القهر والملاحقة والزج في ظلمات السجون. وفي أحيان كثيرة من النفي.

وماكان ليفوت على الغرباوي أن الإصلاح والجهاد في سبيل الاستقلال ومقاومة المستعمر لهما منطلقات عملياتية متباينة. فالمصلحون كانوا من بين الأفراد الذين أفرزتهم طبقة علماء الدين.

بينما المجاهدون من زعماء العوائل الأساسية في منطقتهم. فهم زعماء محليون وليسوا رحالة. ولا جوابي آفاق.

وتبقى ملاحظة أخيرة وشديدة الأهمية أنه لم يعزل مراحل الفكر أفصلاحي إلى حقول وبالترتيب: التنوير، الإصلاح، النهضة، اليقظة، الاستقلال.

وأطلق عليها جميعا اسماً مانعاً وعاماً وهو التجديد. ولم يمايز بينه وبين الحداثة.

ولم يفرق بين كلاسيكيات الإصلاح وورومانسياته.

وكانت حجته في ذلك أن الإصلاح له هدف اجتماعي وهو ليس نشاطاً فلسفياً متمايزاً. وكانت التحولات الاجتماعية تجري في ظروف يهيمن عليها التجهيل والحد من النشاط العقلي بكل صوره. ولذلك يصعب الفصل بين تلك التقسيمات والتبويبات التي اهتم بها الأدباء وعلماء السياسة أكثر من المفكرين ومحللي الظواهر الدينية.

وتبقى نقطة أخيرة وذات دلالة.

أن ماجد الغرباوي اهتم بالرعيل الأول من رواد الإصلاح. وبالأخص من له باع طويل في التشيع. وهم عموما من أهل الكلام. وأردف ذلك باهتمام مماثل بالإصلاحيين المعاصرين ولا سيما الخميني وباقر الصدر. وأخيرا محمد خاتمي.

وأرى أن الصدر والخميني أقرب لمعنى الثورة من التجديد المحدود. لكن خاتمي دعا إلى إصلاح الثورة. وترجمة الغرباوي لكتابه الهام (الدين والفكر في شراك الإستبداد)[٢٤] قد أثناه عن متابعة مشروعه في التعريف بهذه الفصيلة الليبرالية.

ما هو الفرق بين الإصلاح الفكري والدعوي والإصلاح الثوري أو إصلاح الثورة.

إنه سؤال لم يتطرق له الغرباوي في مشروعه. ولذلك أرى أن النافذة لتوسعة هذا المشروع وتطويره لا تزال موجودة....

هوامش:

١- الانفصال الحضاري. جمعة المهدي الفزاني، كتاب الشعب. ليبيا. ١٩٨١. ص ١١٣.

٢-

Intellectual life in the Arab east. Marwan R. Buheiry.edt. Centre for Arab and middle east studies. American University of Beirut.1981. p. 65. (Arabic Version)..

٣- نظرية الإبداع المهجرية. أسعد دوراكوفيتش. دمشق. ١٩٨٧. ص ٢١٥.

٤- ٥- إشكاليات التجديد. دار الهادي. إيران. ٢٠٠٠. ص ١١٤.

٦- إنكارتا. مايكروسوفت. ٢٠٠٨.

٧- أرقام الصفحات من إشكاليات التجديد.

٨- الإصلاح الديني. مقابلة مع نادر المتروك. صحيفة الوقت البحرينية. العدد ٢٠٠- ٨ سبتمبر ٢٠٠٦.

٩- إشكاليات التجديد. ص ١٣٣.

١٠- إشكاليات التجديد. ص ١١١.

١١- من اللعنة إلى الحوار. منشورات دار الحقيقة. بيروت. ص ٢١.

١٢- المرجع السابق. ص ٢٨.

١٣- الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية. منشورات العارف. بيروت. ٢٠١٢. ص ١٣٥.

١٤- المرجع السابق. ص ١٣٥- ١٨٥.

١٥- إشكالات التجديد. ص ١٣٤.

١٦- المرجع السابق. ص ١٣٦. وأشار الغرباوي في مقدمة الطبعة الثالثة المعدة للنشر أنه كان محكوماً بظرفه الزماني حينما كتب كتاب (إشكاليات التجديد)، وربما في هذا إشارة إلى عدم إمكانية نقد شخصيات كبيرة مثل الخميني والصدر في حينه.

١٧- المرجع السابق. ص ١٣٧.

١٨- إشكاليات التجديد. دار العارف. بيروت. ص ٢١. ط ٣. ٢٠١٥.

١٩- نظرية الإبداع المهجرية. ص ١٨.

٢٠- إشكاليات التجديد. ص ١٠٣.

٢١- نظرية الإبداع المهجرية. ص ٢٠.

٢٢- اللقاء مع نادر المتروك.

٢٣- Intellectual in the Arab East. - p 25 .

٢٤- صدرت ترجمته عن الفارسية عن دار فكر بدمشق بموافقة من المؤلف نفسه.

الاستبداد بين السياسة والدين

المحور الثاني من مشروع ماجد الغرباوي هو الاستبداد. وقد تناوله عدة مرات. وخصص له كتابا مستقلا هو (الضد النوعي للاستبداد).

ويروي فيه حكاية المجتمعات العربية والشرق أوسطية مع آفة الحضارة، مع التركيز على مسائل تتعلق بالتعارضات أو بالمقايضة بين صفات لا تتعايش وهي: الحرية والطغيان.

ولكنه في كتابه عن رمز من رموز الإصلاح وهو الشيخ محمد حسين النائيني يبدو أقرب للموضوع من جانبه العملي. وهنا لم يتردد في تصنيف هذه الآفة في واحد من شكلين: ديني ثم سياسي. حيث أن العلاقة بينهما برأيه هي علاقة النتيجة بالسبب.

وأعتقد أن رؤيته الإسلامية فرضت عليه تقديم صيغة الميتافيزيقا وارتباطها بمشكلة الوحي والقبول والاستجابة.

الإستبداد في الإسلام

لقد عانت المجتمعات الإسلامية من الاستبداد.

وأرى أن الإصلاح أصلاً له مهمة أساسية هي فضح المستبد وكشف أوراقه والدعوة إلى الخلاص عن طريق تحرير الروح ثم تجسيدها.

والتلازم بين الحرية والمشروطة والتجسيد كثيرا ما استهوى الغرباوي في كل خطوات مشروعه التصحيحي.

فهو داعية لتصحيح ما تراكم على دعوة الإصلاح من انحرافات.

ويعرب عن رأيه الصريح في كتابه عن النائيني الذي جعل منه رسولا آخر يبشر بعقيدة إصلاحية لا تقل أهمية عن الدين الذي يصفه مرة بالحنيف ومرة بالقويم. فقد رأى في مشروع النائيني وعياً رسولياً[1]. وهذا تعبير لم نسمع بمثله إلا عن ثورة أنسي الحاج في الشعر الحديث.

فهذا الشاعر لم يحرق أوراق الماضي. ولكنه جعلها في النور. وغسل من قلبها وروحها تراكمات الظلاميين. وأعتقد أنه وسَّع من رقعة العقل الكلاسيكي ولم يعمد إلى تخريبه. وهو أهم شاعر نهضوي خلّص الروح العربية من الغدر الذي لحق بها عن طريق التجميد وممانعة التحديث. ولا أدل على ذلك من جملة قصائده، وفيها تأنيث للعقل وتحييد للروح أو الماهية، مع تأكيد على دور الينابيع.

كما يرى الغرباوي لقد تحول الإسلام بعد سقوط دولة الخلافة إلى سلسلة من الانزياحات والتقاطعات قادت المؤمن إلى تكفير نفسه، يعني إلى قراءة ما هو فيه من ضلالةٍ وتهجير إيديولوجي قسري لحق بالروح قبل أن يلحق بالعقل ثم الجسد.

وكان على المسلم تلبية نداء عكس الاضطهاد، وهو ما فرض عليه النزوح والبحث عن المساحة الصامتة في إسلامه.

وللأسف إن اكتشاف الرسالة المحمدية في المنفى لم يكن ليجدي نفعا، لأن تجليات الوعي لا تكون من غير أرضية أو خلفيات مادية.

وهكذا كانت أمام الغرباوي عدة مهام جسيمة، أن يتكلم عن هجرة الأفكار ثم عودة الوعي. والمسافة بينهما هو فضاء الثورة.

وربما هذا ما كان يعنيه من خلال إنضاج المشروطة وإصلاحيات الأفغاني إلى التشريع وفقه المجتمع المدني عند النائيني انتهاء بالثورة التي رمز إليها في العصر الحديث روح الله الخميني في إيران.

ولكن حتى هذه الإجراءات الراديكالية شهدت انتكاسة، برأي الغرباوي، فقد صادرت ولاية الفقيه على مبدأ الحرية وكان لا بد من انتظار خاتمي والرعيل الأول ثم الثاني من الإصلاحيين لإنقاذ الثورة.

أو بتعبير خاتمي لإخراج الفكر والدين من شراك الاستبداد.

إن الثورة تختلف عن الإصلاح جملة وتفصيلا. فهي الضد النوعي للاستبداد، أما الإصلاح فهو سلوك توفيقي. جملة اتفاقيات بين عقل الدولة وروحها، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

ولقد رأى هشام الشرابي أن نشاط العلماء المسلمين الأوائل له فرضيات تأتي ضمن إطار ما يسميه علماء النفس "ما تحت النظرية".

فالاسلام في فترة الإصلاح لم يحدد العقل ولم تكن له صلة واضحة بنظرية المعرفة[٢].

مفهوم الكواكبي والشيخ النائيني عن الإستبداد

وأعتقد أن مشروع الكواكبي في تعريف وفضح المستبد يدخل تحت هذا البند.

إنه محاولة منهجية في تعريف المعنى واستخلاص الحكمة المرجوة منه مع إسقاطات من الحياة العامة.

وهذه الخطوة عندي هي أهم من استراتيجية ابن خلدون في قراءة نظام المعرفة الاجتماعي. فابن خلدون فسر النظري والروحي بالمادي. ولكن

شوائب الميتافيزيقا والأسطورة والخرافة والتنجيم لم تكن لتخلو منها مقدمته.

ولا سيما في كلامه عن المعنى السرمدي للأعداد وعلاقتها بالمحتوى النفسي للأشخاص، هذا غير متابعة ظاهرة التصوف وتجليات الروح عوضا عن تجليات العقل. وكأنه يضفي على الظواهر الطبيعية نشاطاً إعجازياً أو رسولياً من فوق الطبيعة، فالخوارق لها جانب هام عند ابن خلدون.

وهو ما تحكم أيضا بنظرية ومشروع الكواكبي عندما فسر العلوم بآيات من الذكر الحكيم أو تنزيلات الوحي والقرآن.

ولحسن الحظ إن مشروع النائيني في مقاومة الاستبداد والطعن بمشروعية المستبد كانت تخلو من هذه الخصلة التلفيقية، إلا أنه عموما لم يكن يجرؤ على أن ينال من قاعدة دينية لمصلحة قاعدة مدنية. وكان يعود إلى القرآن والسنة وصحيح سيرة الصحابة والرسول لتبرير السلوك السياسي.

وهو أقصى ما أمكنه من نزوع ثوري، لقد كان يلعب في المنطقة المكشوفة بين شتى النوازع.. الاجتماعي والسياسي والميتافيزيقي أو ما نصطلح عليه الدين.

ولو تابعت خطوات الغرباوي في التعريف بسياسة الشيخ النائيني سيدهشك حجم التقارب مع الكواكبي[٣]. وكتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) كما يقول الغرباوي ينتمي لنفس المصادر أو المنطق[٤].. والفرق الأساسي أن الكواكبي لم يقارب الدولة الدستورية بينما ركز النائيني عليها[٥].

فالكواكبي كان يدعو من مصر، كما كان النائيني يدعو من إيران والعراق، إلى نبذ الاستبداد وتعريته حفاظا على حياة الروح. وكان الأول يلح من شرق المتوسط والثاني من غربه على اطلاق وتسامي روح المعنى أو جسد الأمة.

وقد نظر كلاهما إلى الاستبداد بـ"عيون غربية" كما يقول كونراد. يعني من مفهوم الاستشراق المعاكس أو ما يقول عنه حسن حنفي "التغريب".

ومثل هذا الوعي أرى أنه وعي استلابي. فهو يقاوم الشيء بقوة الاستعارة والمجاز وليس بقوة الديالكتيك التاريخي.

ويمكن أن نفهم ذلك بالنظر لسلطة الموروث.

فمعاداته والانقلاب عليه سيكون استفزازياً ولا يفيد أحداً، وهذه هي مشكلة الشيوعية في سائر بلدان المشرق العربي، فهي تعاني من سوء تفاهم مع الحضارة وليس مع الدين ولكن من ناحية صياغة تجليات أو فينومينولوجيا الروح.

مهما كان الأمر يعرّف الكواكبي الاستبداد تعريفاً بلاغياً ويعتقد أنه اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تنبغي الاستشارة فيه[٦].

ولكن النائيني يبدأ مع الكواكبي من مفصل استبداد الحكومات. ويرى أنه يدل على الانفراد بالتصرف في الحقوق[٧]. وتعامل السلطان مع شعبه كالتعامل مع الثروة التي يمتلكها شخصيا[٨].

ثم يعمد كلاهما إلى تقييمات نوعية.

بدءا من علاقة الاستبداد والدين بلغة الكواكبي، أو الاستبداد الديني بلغة النائيني.

ومثلما ينظر الكواكبي للاستبداد في الدين على أنه ممهد للاستبداد في السياسة. يؤكد النائيني أن الطاغوت السياسي من الرذائل لأنه يضع السلطان فوق القانون[٩]. ويأتي بعده الطاغوت الديني الذي يصعب علاجه إلى حد الامتناع[١٠].

ويلاحظ الغرباوي النقطة التي اتفقا عليها: أن القهر في السياسة يتولد عن القهر والتقييد في الدين. ويذكر الكواكبي أمثلة على ذلك من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل[11].

ويمهد الكواكبي للنائيني ومن بعده للغرباوي الدفاع عن حكمة القرآن، وينفي عنه أية مشاكلةٍ أو شبهةٍ تبرر طغيان السياسة[12].

ويقترح إصلاح الدين لإصلاح السياسة[13]. ويرى أن اليونان هم أول من دعا إلى إصلاحات وثنية بدلت من علاقة الحاكم بالشعب. فتعدد الأرباب كان توزيعا عادلا وتخصصيا للعقائد وقد أدى إلى حمل الملوك على قبول الاشتراك في السياسة من خلال عقيدة الاشتراك في الألوهية[14].

وبودي أن أشير هنا إلى أن إعجاز أجواء ألف ليلة وليلة والذي يعتبر أول باب لتركيب صورة الشرق وفق نمط عقل أو سردية غربية لا يختلف عن أسطرة الكواكبي للاشتراكية اليونانية كما نلاحظ في هذه المقتطفات.

فقد كان يتحرك بعقل خرافي ووثني لتركيب صورة أسطورية عن الحياة أو العقل في الغرب.

وهذا يقوده في خطوات لاحقة لتعريف علاقة تشابكات ضمن منطق ذاتي بين الاستبداد من جهة والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي بمعنى التحرك والتجلي والحضارة من جهة ثانية.

وأهم ما ورد على لسان الكواكبي في الترقي هو الامتناع عن استعمال العنف والإكراه الذي يجد جوليان فروند أنه ضرورة تربوية[15]. فالكواكبي يحض بلا تردد على اللوم الإرشادي[16] وتغليب العقل على النفس[17] ورفع الضغط عن القول لتمزيق غيوم الأوهام[18] وإيقاظ الإنسان من رذائل

الصبر على السفالة والذل[١٩] واستعمال المناجاة بالخطاب وليس الضرب بالسيف أو اليد.

ويستنتج الكواكبي أن الترقي في الاستقلال الشخصي والخلاص من التبعية والذيلية في ظلال الحكومات العادلة يؤدي إلى أن يعيش الإنسان الحالة التي وعدته بها الأديان، ويقول بالحرف الواحد: يكون كل فرد كأنه من أهل الجنان.[٢٠]. فيأمن على جسمه وحياته وعلى ملذاته الجسمية والفكرية[٢١].

التشريعات المدنية عند الشيخ النائيني

ويرى الغرباوي أن النائيني يتفرد عن سواه ومنهم الكواكبي بتنمية فكر التشريع المدني والنهوض بتنظيم الحياة السياسية[٢٢] حيث أنه يشترط ليكون الحكم ناجحا ثلاثة مبادئ هي:

١- الحرية بمعناها الأنطوقي، حيث قال إنها موهبة إلهية[٢٣] وتعني تحديدا تحرير الأمة من الجائرين[٢٤]. وبمعنى أنه لم يهتم بحرية الموجود كفرد يعيش من خلال وعيه وإدراكه والذي لا يتحقق إلا في شرط بلا قيود. وإنما كان يفهم المسألة على أنها حقيقة وتعاقد والإخلال به خيانة لعدالة وشرف المعنى.

واستعمل مفردات من علم الاجتماع المعاصر والتي انتقلت إلينا وبائيا من الغرب كالشعب والنقد وحرية التعبير وحرية الرأي وغير ذلك[٢٥].

٢- المساواة: ويعبر عنها بمفردة السوية ويشرطها بالدستور[٢٦].

وتعرض لمسألة أهل الذمة ومساواة المكلفين والعقلاء بالمجانين وغير ذلك من مسائل تفرضها خصوصية المجتمع الإسلامي وتشريعاته[٢٧].

وأكد أن الإسلام يراعي هذه الفوارق ويعتبرها أساسا لاختلاف الأحكام[٢٨].

ولكنه لم يحد المطلق بالمتناهي. وربط السعادة كعاطفة نفسية وسلوك لإدراك بشري نفسي بالحرية التي لا يمكن فصلها عن الوعي ليس كملكة من الملكات التي تتأتى للإنسان ولكن كأداة تغني الإنسان بمعنى أو بكينونة.

بعبارة أخرى لقد دمج التوعية بالتفكير واللامتناهي. ولم يهمل لا الجانب العملياتي ولا الفلسفي.

ورأى أن المساواة تكون في الحقوق وفي الأحكام والعقوبات[٢٩].

٣- الشورى: وعرفها أنها هي حقيقة الأمة الدستورية. وعارضها بأنصار المستبدة[٣٠]. يعني أنه كان قانعا بتكليف المعاني المعاصرة لبعض بقايا النظام الإسلامي. وتكلم عن الشورى والإنسان الكامل بلغة عاطفية وتصوفية غامضة بالرغم من وعيه بمسألة الحياة البرلمانية ومجالس النواب وانتقاء الممثلين. ويلاحظ الغرباوي أنه لم يصل براديكاليته إلى مشكلة الانتخابات العامة وانتخاب رئيس للدولة. واكتفى بالترويج لحملة برلمانية لصياغة دستور للبلاد[٣١]. وهذا منبع حيرة إضافية تفرضه الظروف. ويضيف إنه كان علينا أن ننتظر الخميني لنفكر باقتراع على الرئيس وتكون مجلس لتشخيص الفقيه المكلف بإدارة الحكم[٣٢].

ومع أن الغرباوي انتبه للتشابه بين النائيني والكواكبي لم يتكلم عن أسباب ذيوع شهرة (الطبائع) مقابل خفوت صيت (تنبيه الأمة).

هل يعود ذلك لقوة كاريزما الكواكبي أم لقوة حججه وبراهينه.

لا أعتقد أن الحكاية لها علاقة بالمنطق ولكن بالظروف.

فالكواكبي عاش ٤٧ عاما (١٨٥٥ - ١٩٠٢) تنقل فيها بين مصر والشام. يعني كان يعبر الحاجز بين القارات. مقابل ٧٦ عاما (١٨٦٠ - ١٩٢٧) للنائيني. في منطقة جيوبوليتيكية متشابهة ولو أنها تشمل أعراقاً مختلفة. فالحاجز العرقي ليس له شأن بنظر بروباغاندا الإسلام وبظروف مجتمعٍ متخلفٍ يرزح تحت فكرة أمية الرسالة المحمدية أو عولمتها.

ناهيك عن موت الكواكبي وهو في مطلع شبابه، وغالبا هذا النوع العصابي الذي يموت في منتصف العمر يلاقي الشهرة والاهتمام، فالحياة القصيرة تكون ملحمية لو اقترنت بالإبداع، ولا أنسى هنا الألغاز التي تحيط بحياة الروائي لورنس. أو الشاعر طرفة بن العبد. أو كافكا، وربما مي زيادة والشاعر عبد الباسط الصوفي. لقد أغنى البحث في سيرة هؤلاء مؤلفاتهم وأفكارهم. وأعتقد أن سيرتهم هي العمق الإستراتيجي لكل كتاباتهم. فظروف الحياة لم تحولهم إلى مشاهير فقط ولكن إلى ما يشبه محنة الأنبياء والرسل.

لقد كان الكواكبي حائراً ومن الشخصيات القلقة. ولديها فراغات تحتاج لتفسير وإعادة تركيب. فهو من عائلة حلبية معروفة لكن بخلفيات هاشمية. تحمل أثر أكبر جرح سياسي ووجودي مر في تاريخ البعثة الإسلامية. فهو ينتسب بشجرة العائلة لعلي بن أبي طالب كما يؤكد علماء الأنساب. ولذلك كان يعتد بنسبه أولا ثم بواقعه الاجتماعي. بعكس النائيني الذي كان على شاكلة الأفغاني. من الأعيان المحليين. ومن طبقة لها نفوذ وقريبة من أهل الحوزة.

بمعنى آخر الكواكبي من نفس الشجرة، والنائيني من تفكيرها ومـذهبها فقط. ولعب ذلك دورا أساسيا في العلاقة بالمكان والتركيبة الطبقية.

وبشكل عام لو نظرت إلى رعيل المفكرين الأوائل في حلب ستلاحظ أن كـل الشخـصيات الاعتباريـة التحقـت بـالمهجر. المـسلمون إلى مـصر. والمسيحيون إلى الأمريكيتين(٣٣).

ومع أن هذا الوعي بمثالب الاستبداد هو ثمرة من ثمرات الـصدام مـع حضارة الغرب المسيحي فإن الاتجاه الذي أخذته حيـاة يـسوع في الحـضارة الغربية لم يكن ليقضي على عقيـدة التوحيـد بـشكلها الـشرقي كـما يفهمهـا ويجسدها الإسلام.

بالعكس كان الإصلاحيون يردون على السلفيين بالقرآن ولم يلغـوه مـن أجنداتهم، وتسلحوا به لمحاربة السلفية الحديثة والاستعمار الغربي في وقـت واحد.

فلسفة الإصلاح عند ماجد الغرباوي

ويرى الغرباوي أن النكسة التي لحقت بالإسلام عن طريق "التماس مع الغرب"(٣٤) هي شكل آخر من أشكال الوعي. فـالحرب كانـت البوابـة إلى يقظة العقل من سباته. أما الهزيمة فهي الحافز الذي دفعه للإحساس بـالهوة أو البئر الذي يسقط فيه. ويضيف فوق ذلك أيضا جملة أسباب داعمة منهـا دور العلماء (في ثورة المدينة على الخليفة الثالـث) والتطـور الثقـافي في أخـذ العلم من منابعه(٣٥).

وإذا كانت الصورة تبدو معقدةً في هذا المخـاض خـلال النـصف الأول من القرن العشرين فهي أكثر تعقيداً منذئذ.

لقد دخل على الخط إصلاحيون سانسيمونيون وجدوا الحل في العدالة الاجتماعية ولكنهم وقفوا محتارين في منتصف الطريق بين النزعات المادية للماركسية وبين روحانيات تجسد ضرورة عقلية للمجتمع.

وبتعبير القوميين: تقدم عزاءً وسلواناً إن لم يكن ميتافيزيقي فهو نفسي فيه فكرة خلاص للمؤمن.

هذا العزاء هو القليل من الذكريات التي ترفع معنويات مجتمع الهزيمة. والقليل من الانتماء لهويةٍ حضاريةٍ يسميها عبد الكبير الخطيبي باسم الجرح.

ولا شك أن المفارقة واضحة.

بين الكاثوليكية التي قدمت للمسيحي فلسفة اسم الوردة، بما يحمله ذلك من خصوبة ونماء وتفتح، واسم الجرح الذي يدل على مأساةٍ مستمرةٍ لا تجد لها أفقاً يبشر بالخلاص.

وربما هذا هو الذي تسبب بأكبر صدع في دعاوى الإصلاحيين.

لقد وجدوا أنفسهم في خندق مضاد للثورة. وترعاهم إيديولوجيا دينية ننعتها بصفة الرجعية العربية والتي لا تجد حلاً إلا بالجهاد ضد المظالم أو العمل السياسي العدمي، وإلغاء كل الظواهر العقلية لحياة العرب منذ الاستقلال وحتى الوقت الراهن.

لقد واجهت الميتافيزيقا القومية الإصلاحيين المحافظين.

ودخلت أزمة الهوية أو مشكلة الحضارة في خلاف مع أزمة العقل أو مشكلته مع الروح. وبعد أن كنا نبكي شهداء ٦ أيار ضحايا الاستبداد العثماني بدأنا نبكي شهداء الحركات الإسلامية أمثال سيد قطب كما ذكر الغرباوي في أكثر من موضع.

مع أنه لم يجزم أن قطب ومعلمه حسن البنا من الإصلاحيين.

ولا أستطيع أن أجد أية صيغة للمصالحة بين حماسة الغرباوي لمشروع الخميني وعلي شريعتي وتعاطفه مع البنا وقطب.

فالطرفان أنداد في ثورة يقابلها تصحيح للإصلاح. وبرر ذلك في رسالة شخصية أنه يفكر بعقل محايد.

توجد عدة نقاط إضافية نسجلها لمشروع الغرباوي النهضوي.

فهو ليس داعية للتجديد وتفكيك الاستبداد. ولكن قارئ لهذه الاتجاهات.

ولو تتبعت قراءته للنائيني ثم الشيخ فضل الله النوري لا يمكنك القفز من فوق ملاحظتين:

إنه يتابع سيرورة الإصلاح في ما وراء الهلال الخصيب وامتداداته وراء الخليج العربي وحتى القفقاس وروسيا.

وهذه الدائرة بالنسبة إليه مثل هالة النور التي تحيط برأس السيد المسيح في أيقونات الكنائس.

إنه يرى في تلك المنطقة رأساً لإيديولوجيا الشهادة والتضحية في سبيل إسلام الضعفاء. إسلام غير قريشي ومع ذلك يرتكز على دعامات هاشمية. بحيث تتجاور النظافة في الشخصية والمقاصد مع العمل في تحقيق الذات.

ولذلك إنه يقتبس مراراً من كانط. ويرفد العقل العملي بالعقل الصافي. ضمن ازدواجية متكافئة أو تعادلية تحقق له التوازن في الحياة والطهارة في الجوهر.

وينظر لحركة المشروطة أو أنصار الدستور على أنها صراع بين روسيا وإنكلترا على ثروات العراق وإيران. وليس وعيا مدنيا يبشر بيقظة حضارية من خلال بوابة الدين.

وأخيرا يشير إلى دور البنية التحتية في تحقيق التقدم والإصلاحات للقضاء على الاستبداد والتخلف. ويرى أن عدم تطابق المصالح بين أعضاء الكتلة الواحدة عكس عدم فهم لدور الطبقات الاجتماعية في تخليص الروح من قيودها.

ولم يبق على الغرباوي لتقديم قراءة إيديولوجية لسقوط حركة الدستوريين إلا أن يبدل بعض المفردات كالأشراف والميسورين بالطبقة الأرستقراطية. والمكاسب والمغانم بفضل القيمة، إلخ...

ولكن لأنه لا يميل للمفردات الإيديولوجية فقد كتب مرثية لدستور ولد ليموت.

فدستور جاء ليحمي البؤساء لا يمكن أن يطبقه أبناء إقطاعيين وطبقات منتفعة من الاستبداد أمثال محمد ولي خان كما ورد على لسان الغرباوي[٣٦].

بمعنى أن الدستور لا يعيش بلا دستوريين. وهذا خطأ استراتيجي متكرر في كل حضارتنا الضعيفة والمهزوزة منذ عصر اليقظة القومية وحتى اللحظة الراهنة. وكما هو معروف نظام اشتراكي لا يمكن أن يعيش ويتنفس بلا اشتراكيين...

هوامش:

١ - الشيخ محمد حسين النائيني. ص ٢٤.

٢- المثقفون العرب والغرب. ص ٤١.

٣- ٤ - ٥ - الشيخ محمد حسين النائيني. ص ١٣٢.

٦- طبائع الاستبداد. ص ٦.

٧- المرجع السابق. ص ٧.

٨- السابق. ص ١٣٨.

٩- الشيخ محمد حسين النائيني ص ١٤٩.

١٠- السابق. ص ١٥١.

١١- طبائع الاستبداد. ص ١٢.

١٢- طبائع الاستبداد. ص ١٣.

١٣- ١٤- السابق. ص ١٥.

١٥- ما هي السياسة. دمشق. ١٩٨١.

١٦- طبائع الاستبداد. ص ٩٩.

١٧- السابق. ص ٩٨.

١٨- ١٩- السابق. ص ٩٩.

٢٠- ٢١- طبائع الاتسبداد ص ١١٤.

٢٢- الشيخ محمد حسين النائيني. ص ١٧.

٢٣- ٢٤ السابق. ص ١٧٣.

٢٥- السابق. ص ١٧٤.

٢٦- ٢٧ – ٢٨- السابق. ص ١٧٧.

٢٩- السابق. ص ١٨٠.

٣٠- السابق. ص ١٦٥.

٣١- ٣٢- السابق. ص ١٨٥.

٣٣- بالنسبة للحركة الفكرية عند المسيحيين في حلب. فقد توزعت بين المهاجر البعيدة. وكل من لاذ بفرنسا من بين المارونيين انفصل تماما عن هويته العربية وأبدئ مطلق ولائه للكنيسة حصراً. أما من ذهب لشوط أبعد إلى أمريكا. لم يكن مستعدا للتخلي عن هويته السورية. وحدث نفس الشيء بالنسبة للبنانيين. فقد أبدوا أشد آيات الولاء والتعاطف مع أرض لبنان وطبيعتها الرومنسية الخلابة. إنما كانت علامات الإصلاح ذات توجه وطني غير ديني. ويغلب عليها كراهية الاستعمار والخوف من المجهول والمخاطر. أما من أستمر في حلب فقد احتفظ بنافذة على المهجر من خلال علاقات عائلية أو صداقات.

وبرأيي الشخصي إن التجديد في الدين والفكر والأدب عند السوريين كان هو الباعث الأول للنزوح. وأؤكد أنه نزوح له أسباب فكرية قبل أن تلعب صعوبة الحياة والعامل الاقتصادي دورها. فأهل الحظوة من المحافظين لم يضطروا لمغادرة بيوتهم والبحث عن ملاذٍ آمن. والمتتبع للحياة الفكرية في سوريا لا يسعه إلا أن يصنفها في إطار هذا الصراع التقليدي بين الرجعية العربية الموالية لعبادة الأب الشرقي. وأصحاب

النوازع أو أعداء الماضي. وعليه لـدينا هجـرة أفـراد وهجـرة أفكـار. وكلاهما يعمل ضمن نفس المنظومة. يضاف لهجرة الأفـراد الأسـباب الاقتـصادية. عمومـا واجـه الـسوريون مـوجتي نـزوح في تـاريخهم القديم. الأولى إلى شمال إفريقيا وإسبانيا في القرن الثالث قبـل المـيلاد لأسباب تجارية. والثانية إلى الأندلس لأسـباب الاضـطهاد الـسياسي والطائفي.

٣٤- الشيخ محمد حسين النثايني ص ٢٤.

٣٥- السابق ص ٣١.

٣٦- الشيخ محمد حسين النائيني. ص ٧١.

التسامح - وجوب لزوم الفلسفة الغائبة

من الموضوعات المبتكرة عند ماجد الغرباوي يأتي التسامح في المقدمة.

ولا أجد تعريفاً واضحاً لهذه الإشكالية سوى أنه وعي اجتماعي مصدره الشقاء الفردي وألم التجربة الخاصة في وعي العقيدة وموضع الإنسان من الحياة المنفصلة عنه.

فالضغوط الاجتماعية والنفسية تمتحن الأفراد كما أنها تمتحن الجماعات والدول والأنظمة.

وعليه إن التسامح مشكلة حضارية قديمة وغير محدثة. لها علاقة بالنشوء ومعضلة الظهور والإنضاج.

التسامح في فلسفة ماجد الغرباوي

ولكن بالنسبة لمفكر مثل ماجد الغرباوي:

١- تغلب عليه صفة الإسلام والتشيع.

٢- ويهتم بالتجديد والإصلاح. وبمتابعة بوادر الإصلاحات عند المسلمين العرب.

فإن تحديد مساحة التسامح وفضائه في السلطة الزمنية للروح يكاد يكون مهمة مستحيلة.

إن أمةً منكوبةً لها دين يتلقى الجروح والطعنات ويتعرض لتدويل وتعويم كل بنيته بكافة أبعادها ليس من المطلوب منه أن يتسامح أو يغفر أو أن يستوعب.

بل عليه أن يلملم أشلاءه وبقايا كبريائه ويدافع عن نفسه. وأن يبحث عن الثغرات ليعالجها.

إن هذه العاطفة الغامضة التي تفيض من إيمانيات لها بعد أركيولوجي (آثاري يعود للأب الأثري وقرينته الأم الأثرية). بلغة أوضح: يعود لوعاء معارف لها علاقة بالانتشار والاستيعاب وتضميد جراح الضعفاء وحضانتهم، حتى درجة الاندماج والتمثل، لا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي تجاه نفسها.

لقد كان مصدر إرباك وإحراج أن تتكلم عن التسامح في وقت أنت أحوج ماتكون فيه إلى الرعاية.

من المقبول لأمريكا أن تتكلم عن الغفران بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١. وأن تحاول البحث عن العلل والآفات المسببة لتخفيف الأثر المجدب والعنفي لمثل هذه الظواهر.

ولكن هل من المفروض على العراق التي تتعرض للغزو الأمريكي أو سوريا التي تدخل الطائرات الأمريكية وتخرج من أجوائها، كما يدخل أي إنسان إلى مدينة الملاهي، أن تغفر.

فالضعيف ليس أمامه أي خيار للتحلي بضبط النفس وتبريد الأعصاب.

وقل نفس الشيء عن مجتمع النخبة قبل الحرب العالمية الأولى ثم في فترة بين الحربين. فقد كان هو المستباح بإيديولوجيته وعقيدته. ولا أعتقد أن هذا لا يفرض عليه واجبات أمام المعتدي.

ما ذا يتوجب على منطقة معرفية تتحطم على صخور الأمم الغازية أن تفعل سوى أن تحتمي.

وما هي جريمتها لتطلب المغفرة. وماذا بين يديها من أدوات لتغفر؟..

إنه سؤال مركب وسابق للأوان.

ولم يدخل العرب. ولا المسلمون في مرحلة إعادة زرع عقل. وحضارتهم لا تزال نهبا للجميع. ولا يترتب عليهم نسيان جريمة والتغاضي عنها. لأنهم ليسوا في موقف يسمح لهم بإصدار أحكام سيادية.

وربما من هذا المدخل كانت مهمة ماجد الغراوي بمنتهى الصعوبة من الناحية العملياتية.

فالنظر لموضوعة التسامح يمكنه أن يكون قراءة في الوعي الحضاري والمعرفي بعد القرن السادس وحتى العاشر للميلاد. أما في القرون الـ ١١ الأخيرة لا مجال للحديث عن إيديولوجيا غفرانية. ولا عن صكوك غفران. فما بالك عن مشكلة ذات منشأ نفس وجودي استحقت من المفكرين أن تندرج في مجال دراسة الحق الطبيعي والقانون وبنية العقل غير المفكر. أو العقل العاطفي. أو مجالات الإدراك الحضارية؟؟.

ومن هذه النقطة ألاحظ أن ما يسميه ماجد الغرباوي بالتسامح هو في الواقع واحد من ثلاثة:

١- جرد لموضعات لها علاقة باللامتناهي. وبإطلاق الفكرة العاطفية في دين الإسلام. فهي عن جوهر فكرة التسامح في الدين كما هو بعيد عن واقعه المؤلم في هذه المرحلة.

٢- إجازة توسيع المطلق واللامتناهي ليكون جزءا من شخصية الحامل للرسالة. والناقل لها. مع أنه في طور سبات. وفي مرحلة الحضارة النائمة. فالإسلام إن لم يكن في غرفة الإنعاش والعناية المركزة. هو نائم. ولا يسعه

أن يفكر خارج إطار سيرورة الأحلام واللاوعي والتخيل. فالإسلام حاليا له قيمة سرد. وتجلياته جزء من موت حضارة تتعرض للنسيان. وتتحول إلى خيالات وأطياف من الماضي. كما هو حال الإمبراطورية السياسية لروسيا. فهي أيضا مفروض عليها أن تنام. وأن تقتصر في برنامجها على إحياء أطياف وخيالات إيديولوجية إن لم تندمج في حركة تقنين الإصلاح السياسي قد تلاقي مصير الحضارات المنسية أو الميتة بلغة أوضح.

إن التسامح في الإسلام أمر إلهي ولكنه لم يكن واقعا بشريا. مثل حل الدولة عند الشيوعين. فهو أمر إيديولوجي ولكن لم يحاول النظام تطبيقه على الإطلاق. ولا يمكن أن تنحي باللائمة على الظروف. ما فائدة أو أهمية شرط وواجب وأمر في العقيدة إن كانت الظروف لا تعترف به ولا تراه ولا ترى أنها مخولة لتنفيذه. سيبقى ذلك جزءا من منظومة التخيل العلمي. والذي هو جزء من نشاط ما فوق المخيلة كوسيلة للهروب من الواقع وليس أداة من أدوات علاجه.

٣- تحويل المعنى لصور تحقق نفس الغاية. كالحرية والمحبة. وهو ما فعله ماجد الغرباوي بشيء من المرونة. مع التذكير دائما أننا نتكلم عن الاعتراف بالآخر. وأنه يمكن ضمان إحياء فلسفة التسامح عند المسلمين من خلال حصر موضوعها الذاتي في مجتمعات محلية وداخل الإطار المسموح به.

فالتسامح عقيدة وطنية. تلغي مفهوم وتركيب التناحر بين الطوائف واللجوء إلى العنف لحل الخلافات مع الجيران واعتماد مبدأ الحوار.

وربما الأهم هو التنظير لشرعية التسامح وذلك على الضد من الخطاب الإسلامي مطلقا، فالكتاب ينظر لنسبية الحقيقة مع تعدد الطرق لها، ومن هنا تاتي شرعيته. بينما التسامح غير ممكن وفقا للخطاب الديني التقليدي شيعي أو سني إلا بفناء الآخر.

التلازم بين الحرية والتسامح

ماذا يقصد الغرباوي بفكرة التسامح إذا؟...

يرى أنه دال لمدلول.

في اللغة يعني الجود والموافقة. ولكنه ينطوي على شيء من الاستعلاء والفوقية. وفي الحياة العامة يعني تبني مواقف تحترم شتى العقائد والأفكار. وهذا يتضمن حتما المساواة في الحقوق والواجبات واحترام الرأي والرأي الآخر[١]. ولا يتردد في الإفادة أن هذه المفاهيم موجودة لدينا في بواكير الإسلام ولكن بمصطلحات مختلفة. وكل المشكلة أن القراءات التالية للدين عمدت إلى إقصائها[٢].

ومن هذه النقطة يبدأ الغرباوي بالتأكيد على ضرورة الحرية كشرط للتسامح.

فهي ضمانة للتخلص من عبادة الأب أو جور المجتمع والدولة[٣]. ومع أنه يأخذ الفكرة من هشام شرابي وتفسيره للبطريركية البغيضة التي تكبت الحريات وتحول الإنسان إلى لاشعور ساكن هو عرضة للفساد والتغييب فإنه يبدو لي أقرب لمفردات أو معاني فرويد.

فصور الحرية عند الغرباوي ليست مادية. ولكنها تنجم عن الروح[٤].ويرى أنها مطلب ديني وحاجة غريزية[٥] ولا يهتم كثيرا لنفي العدم بالوجود. أو رفضه كما يقول في بعض المواضع[٦].

ولا يتوقف أصلا عند شرط الإلتزام كمبدأ وحيد للحرية الواعية[٧].

وبالعكس. يتعامل مع هذه الفكرة وكأنها انعكاس ميكانيكي لضرورة حياتية. فمن دون التسامح لا يمكنك أن تعترف بوجود الآخر. وهذا شرط حرية.

فالوجود بحد ذاته يتألف من عدة أطراف. وعند الغرباوي إن الحرية هي تعددية[٨]. يعني الحرية هي وجود لشبكة من العلاقات التي ترسم حدود المجال الحيوي للأفراد.

ولكنه في خاتمة المطاف يقسم الحرية إلى نوعين كما فعل في الاستبداد.

حرية دينية. ويحصي تحتها أشكالا وأنواعا متعددة. منها شخصاني. حيث يشترط وجود أفراد. أو اجتماعي. ويشترط وجود طوائف وأقليات ودول.

وحرية سياسية. تعبر عن الخلافات بين الأفراد والجمعيات والنظام.

ولكنه ضمنا يعترف أن هذا المبدأ، تحرير الإنسان من عبوديته لأهوائه ورغباته اللاشعورية وتحريره من الطغيان والتكسب والاستكبار العالمي أو المحلي، يعاني من مشكلة العقل الغائب[٩].

وكما يقول: إن فرص قيام مجتمع متسامح تبدأ من االعقل[١٠].

لكن الحريات العامة والشخصية مهدورة في بلادنا لسببين..

الأول عدم الوعي الكافي لعقل السلطات الحاكمة. وهي بمجملها نموذج للمكانة التي حفظ لها شعور الأبناء بالندم والخوف والإحساس بالخطيئة والعار امتيازاتها[١١]. فإهدار دم الأب والتهامه بطقس مرعب

تسبب عند الأبناء بالشعور بالحرام. وبالتالي صنع شيئا من الحدود النفسية التي تحولت مع الزمن إلى قوانين جائرة. تحرم الإنسان من أبسط حقوقه في الانتفاع من جهده.

والثاني هو مجتمع الهزيمة. إنه مجتمع مشرف على الإنهيار. لا يفهم دور ولا آلية عمل العقل. سواء المركزي أو المتحول.

وهو أيضا مجتمع طقوسي. ينتقم من نفسه ليداوي كبرياءه المجروحة. ولذلك يتميز بأنه لا دستوري وقمعي. ويفضل مواطنوه خيانة أنفسهم على التضحية والفداء.

ومثل هذه العلامات المازوشية تدل على عدم التوازن والإنهاك. وعلى الفقر الروحي وجدب الإيديولوجيات.

فالمجالس وكل القوانين هي مجرد آلية لبروباغاندا لا تثمر عن شيء. وتحمل أعراض رداءة التمثيل.

بعبارة أخرى إن العلاقة بين البناء الفوقي والمحتوى أو الصورة والروح ليست طبيعية.

ويجمل الغرباوي أبعاد التسامح في نبذ العنف ورفض الطائفية والإيمان بآليات المجتمع المدني. واعتماد مبدأ الحوار لحل النزاعات كافة[١٢].

ولذلك إن الحرية عنده مشخصنة وليست ماهية.

بمعنى آخر لها دور أو وظيفة اجتماعية بالتحديد. ولا يمكن أن تقدم لها أية ضمانات سياسية في مجتمعاتنا.

فهو منذ أول كتاب له وحتى آخر صفحة كتبها لا ينسى النزوع التبريري في حريات الإصلاحيين الإسلاميين الذين آمنوا ورعوا عبادة الأب. وبشروا بمفهوم مركب من الشيء وضده. وهو المستبد العادل.

فهذه الصيغة تجدها عند جمال الدين الأفغاني. وبعده عند الشيخ النائيني. ويضيف إنه بعد موت الصف الأول من رواد الإصلاح دخل تلاميذهم في بيت الطاعة وهادنوا السلطات. ويضرب مثالا لذلك بمحمد عبده والنائيني. فكلاهما أسدل الستار على حياته وهو في موقف حيادي أو غير منحاز. ونفهم من ذلك أنه كان يسعى لتقريب وجهات النظر بين الثوار والنظام.

وهذه أزمة متكررة في كل الأحزاب التحررية العربية التي استبعدت الدين بعد الاستقلال. وأحلت محله العسكر والجيش الإيديولوجي. وأسست لمبدأ القائد الضرورة.

وربما كانت دكتاتورية هتلر التي تستفيد من تاريخ البلاط الروماني هي أشهر نموذج.

وأعتقد أن اشتراكية مقيدة لعالم نخبوي يقبل بالفوضى والفقر أساسا لاستمرارية الحكومة لا يمكنها إلا أن تهدم المعنى ولا تستبقي منه غير اللفظ.

لقد تحولت المطالبة بالحرية إلى مطالبة بالتحرير.

وهذه النقلة النوعية لم تدرك المبدأ بجوهره فقط ولكن غيرت سلوكه وطريقة إدراكه لنا.

فالسلوك هو الذي يدرك الظواهر ويخلق القواعد والقوانين ويرعاها وليس العكس.

وهذا أول تعارض مع ثاني شرط للحرية (كما يراها سليم بركات): وهو عدم تكامل الحريات[١٣]. فإن لم ترفد التحرر السياسي بحرية شخصية يصونها القانون لسقط المبدأ من أساسه وتحول إلى فراغ.

وقل نفس الشي عن الشرط الثالث (برؤية سليم بركات). إن حرية بلا ركائز لا يمكنها أن تكون عملية[١٤]. ومرتكزاتها ابتداء من حق التعبير عن الرأي وضمان تشكيل الجمعيات والنوادي بلا قيود غير موجودة.

فبلادنا تشهد نكسة في إلغاء الاجتماعات لأهداف تربوية. وهي أشد نكسة نمر بها منذ محنة شهداء ٦ أيار وإعدامهم بتهمة الانتماء لجمعيات سرية معارضة.

وهذا يضعنا في صميم المشكلة. وهو أننا نعيش بعقلية جندي في الثكنة. لا يعمل إلا بالأوامر. ولا يسمح له أن يكون إلا جزءاً من ماكينة بلا مشاعر. يعني تحولنا إلى وقود للاستلاب الاجتماعي والنفسي المقيت. وهو ما أتينا لنحاربه أصلا باسم اغتراب السبرنطيقا.

فالحرية كما يقول سليم بركات (أيضا) هي في أساسها جزء من الأخلاق. ومصدرها الضمير وتدعو لأحكام قيمة كالخير والشر والقبح والجمال[١٥].

ولا أرى ضيراً من الإقرار أن الاستبداد كان هو الضمانة للتسامح المزيف الذي انتشرت ثقافته في الشرق الأوسط طوال ستة عقود (١٩٥٠-٢٠١٠). وعند أول انكسار لحق بجهاز الرقابة المركزية شاهدنا موجات

مرعبة من التطهير الطائفي والعرقي. فإذا كـان التـسامح محـصورا في جهـة واحدة. أصبح ممنوعا على جميع الجهات. وحلت في مكانه أخـلاق الانتقـام والكيد.

ولم يعد أمامنا غير صورة كئيبة لفرض المعتقدات والآراء وبقوة الرعب.

إشكالية المرتد في الإسلام

وينتهي الغرباوي في كلامه عن الحرية إلى إشكالية المرتد في الإسلام(١٦). ويقر إنها إشكالية ملتبسة. فهـل الحكـم عليـه بالقتـل ضـد حريـة الـرأي والعقيدة؟..

ويجيب فعلاً إن التكفير وقتل المرتد ضد التسامح وحرية الاختيار. علـما أن ديننا لا يرى في الإكراه حكمة أو حلاً ناجعاً(١٧).

ويؤكد أن القـرآن لم يـنص عـلى قتـل المرتـد. ولم يفـرض عليـه عقوبـة دنيوية(١٨). وإذا كان الفقهاء استدلوا على حكم القتل من الـسيرة ولا يـزال الموضوع يحتمل الجدل بجوازه. لأنه غير محكومٍ بقول صريح.

وهذا لا يتضمن إلغاء السيرة ولكن قراءة صـحة إطلاقهـا قبـل إغـلاق باب الاجتهاد. فمرور أكثر من ١٤٠٠ عاما على واقعة قتل مرتـد يعنـي أن الأحوال تفرض بتغيرها تبدلا في الأحكام(١٩).

ويشير إلى سذاجة مفهوم المرتد عند الفقهاء. وعـدم وضـوحه. لأنـه لا يمكن أن تقتل إنسانا دون أن تدينه. هل هو مرتد فعـلا أم أن إسـلامه غـير مثالي. ويرى أيضا أن سيرة الصحابة تفيد بالحكم ولا تنشئه. ولا يوجد عن النبي حكم قاطع حول الردة(٢٠).

وحتى بالنسبة للنبي فإن الأحكام الولائية تستند على القرآن. وما دام الوحي لم يفصل بالردة فلا كلمة للنبي بشأنها.

كذلك لا بد من التمييز بين أحكام ظروف الحرب فهي استثنائية. وتدل على حالة طوارئ ولا يمكن إدخالها في الأحكام الخاصة بأركان الدين الأساسية(٢١). وفوق ذلك إن الحكم بقتل المرتد فرضته ظروف بدايات الدعوة لغاية واحدة: لمنع الانتهازيين من استغلال تسامح الدين في تقويضه من داخله. وضرورة الحكم محدودة بالمرحلة والظرف فقط(٢٢).

وأعتقد أنه لا يمكن للديكتاتوريات العسكرية التي استلمت الحكم بعد الثورات التحررية أن تكون أكثر تسامحا من فجر البعثة المحمدية.

حتى هؤلاء تعاملوا مع المرتدين على قانون الثورة بحكمة وبتسامح. ولم يفتوا بالقتل ولكن بالتقييد أو النفي. وخذ على سبيل المثال أمين الحافظ وميشيل عفلق في سوريا. ومحمد نجيب في مصر. على الرغم من سيل الدماء الذي رافق أزمة الطوبجية في القاهرة وأزمة حماة في سوريا في عام ١٩٦٤ وعام ١٩٨٢.

إن الملاحظة التي لا تفوت على القارئ أن كتابات الغرباوي عن التسامح كانت تقتصر على القراءة التاريخية وتفكيك النص لتخليصه من الشوائب الأسطورية وعقلنته وتجهيزه. بمعنى أن يكون وظيفياً وغائياً. ثم إعادته إلى سياقه البريء من الإضافة. كما أنها (كتاباته) لم تقدم أية صورة عن الوضع المعاصر. ربما لأن المشهد السياسي والعقلي يتسم بالضغينة والتكفير. ولا يمكن أن تجد حادثة واحدة تدل على تسامح بين الطوائف أو الأقليات. والأسوأ من ذلك أن طابع الثورات الأخيرة تميل لصيغةٍ طائفيةٍ تحت وطنية.

وهو موضوع يزيد من عمق الشكوك التي تنتابنا حيال المستقبل القريب لواقعنا الجيوبوليتيكي.

لأول مرة بعد انهيار العثمانيين يشك المسلمون في الشرق الأوسط بحدودهم. وقبلهم انتاب العرب الخوف من زحف إسرائيل ومن الحركات الانفصالية.

وكانت كل هذه الظواهر تأتي في جو يغرق بالدماء وتصفية الحسابات بأساليب انتقامية مروعة.

ومن هنا تبدأ الضرورة للمحبة والتي يسميها ماجد الغرباوي أحيانا الرحمة[٢٣]. فهي خير أسلوب لإشاعة روح الإنسانية والعفو. ولذلك تكررت في القرآن مئات المرات بأشكال ودلالات مختلفة.

بعضها للترهيب وبعضها الآخر في سياق الترغيب. والغاية ليست عملية تجميل لدين أساسي في تجليات الروح ولكن لعلاج مشكلة الغرائز الهدامة كالإكراه والموت والعنف والنقمة وغير ذلك[٢٤]...

هوامش:

١- التسامح ومنابع اللاتسامح. ص ١٩- ٢٠.

٢- السابق. ص ٢٢.

٣- السابق. ص ٢٣.

٤- السابق ص ٥١.

٥- السابق ص ٥٣.

٦- السابق ص ٥١.

٧- السابق ص ١٢١.

٨- السابق ص ١٠٤.

٩- السابق ص ١٢١.

١٠- السابق ص ٧٤.

١١- السابق ص ٧٠.

١٢- السابق ص ١٠٢.

١٣- مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث لسليم بركات. دمشق. ١٩٨٢. ص٤٠.

١٤- السابق.

١٥- السابق.

١٦- التسامح ومنابع اللاتسامح. ص ١٢٣.

١٧- السابق.

١٨- السابق ص ١٢٤.

١٩- السابق.

٢٠- السابق ص ١٢٨.

٢١- السابق ص ١٢٩.

٢٢- السابق ص ١٣٠.

٢٣- السابق ص ١٦٠.

٢٤- السابق.

الجهاد والحركات الإسلامية

بالنسبة للحركات الإسلامية يشير ماجد الغرباوي صراحة أنها نشأت في العشرينات من القرن الماضي. يعني بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها.

وهذا الحدث الهام الذي عبر عن إرادة عامة بتحقيق السلام العالمي كانت له انعكاسات شديدة الخطورة على منطقتنا.

أولا- دخل الاستعمار إلى دول المنطقة وفرض نفسه كقوة أمر واقع.

ثانيا- تفككت الإمبراطورية العثمانية. وتحولت تركيا الحديثة إلى دولة قومية من أهم أهدافها اللحاق بالغرب. لقد تحولت من المشرق، الذي هو بالأصل منبع الديانات السماوية، إلى الغرب الذي هو مصدر الحكمة والعقل. وهكذا حسمت المعركة من جانب الروح إلى جانب العقل. وفرضت الدولة كدين جديد مكان الرؤية التصوفية الغامضة لأممية الدين.

ثالثا وأخيرا. تشكلت حدود ليس لها معنى إلا في تصور من رسمها في عقله. فهي ليست حدوداً طبيعية. ولو أمعنت النظر لا تجد أي منطقٍ حقيقيٍ وراءها. فالتداخل سمة هذه الحدود. سواء في الأعراق والأديان والسياسات.

ولذلك كان من الطبيعي أن تستورد من بلد رئيسا لبلد آخر. فالعراق حكمه هاشمي. وتركيا حكمها يوناني. والسودان حكمها ملك من مصر.

وحتى آل سعود الذين أسسوا المملكة العربية السعودية هم بقايا أقوام يدينون بالولاء لمؤسس حركة جهادية أصله من اليمن. وهو محمد بن عبدالوهاب.

وفي ظل هذا الواقع الوهمي والفانتازي الذي يشوبه الكثير من الشك وقلة اليقين والمصداقية تبلورت دعواتٌ للجهاد كانت محتارةً في أهدافها.. من هو العدو ومن هو الصديق.؟.

ومع الزمن تحولت إلى أحزاب تؤمن بالحرابة، بتعبير الغرباوي، أو باستعمال القوة. وبعضها كان ديدنه العنف والتكفير والتشدد.

وهو شيء يعرب عن عدميتها وقلة ثقتها بالذات. فالانتحاريون غالبا يكونون عدميين. يعيشون حالة شك منهجي بالذات. ولا يجدون حلاً إلا بالقضاء على الوعي الذاتي بالحياة.

لقد تحولت غريزة الموت لديهم إلى فيضٍ إلهي بالإيمان المطلق.

ولكنه فيضٌ تصعيدي. يعمل وفق مبادئ الغريزة العارية ولاشعور المؤمن وهو في غيبوبة. أو وفق مبادئ الوعي والإدراك.

ولذلك انقسمت الحركات الإسلامية بين عدة أشكال. بعضها له محركٌ براغماتيٌ واستراتيجيةٌ مركبة من أهدافٍ قريبةٍ وأهدافٍ بعيدة.

وبعضها كانت راديكاليةً وتطالب بتطبيق الشريعة بلا قيد أو شرط.

وهذا ينطبق على كل المذاهب.

أ- السنة الذين توزعوا بين سلفيين ووهابيين (الجهاديون) وإخوان مسلمين (بكافة تنظيماتهم العسكرية والسياسية والإعلامية).

ب- والشيعة الذين آمنوا بولاية الفقيه أو بمجالس الشورى والبرلمانات.

وقد عمد الغرباوي إلى تصنيف هذه الحركات الإسلامية حسب معايير واسعة: البلدان التي تنشط فيها، وبنيتها التنظيمية.

ولكنه لم يحاول أبداً أن يتابع أصل ومنشأ كل حركة. وأين تتشابه وأين تختلف. فالتكفير والنزاعات الداخلية معروفة ضمن هذه الحركات. وتنازعها يصل إلى درجة الاحتراب. فالقاعدة تحارب الإخوانيين. وربما هذا يعود في جذوره إلى الخلاف السياسي بين الخوارج وجهاز الإفتاء في الدولة الإسلامية.

لقد كان الصراع بين الطرفين ليس على الإمامة والقيادة ولكن على فحوى العقيدة. وكل من لا يؤمن بمبادئ الإيمان والعمل كان بنظر الخوارج عدوا للإسلام ويجوز سفك دمه.

ومن الاختلاف على مفهوم الحدود في الإيمان والعلاقة بين الإنسان العادي والإنسان الكامل والمتعالي الذي يصطفيه الله نشأت حركات باطنية. وكلٌ منها تفسر العقيدة أو تربطها بشروط لها صفة الذات.

المطلق في المقيد

ولا يمكنني أن أجد أي تفسيرٍ طبقيٍ ماديٍ لهذه الاتجاهات. ولكنها تعكس القلق المعرفي وزمرة المصالح والمنافع التي تحمي مصالح فئات محدودة أو جيوب اجتماعية.

لكن هذا لا يمنع وجود استثناء واحد أو إثنين. فقد قدم الغرباوي قراءةً متأنيةً لحركة الإخوان المسلمين وحزب الدعوة. مع قراءةٍ مثاليةٍ لمبدأ ولاية الفقيه: ما له وما عليه. وكيف أثر بمعنى الثورة والإصلاح.

وميز بين طورين للمفهوم: الأول قاده الخميني وهو شكل براغماتي ومشروط ومتسامح. والثاني تزعمه خامنئي وهو مطلق ويغطي العجز النفسي الذي لحق بالثورة نتيجة تجربتها في الدولة. ورأى أن هذا التقييد

العكسي ربط الأمة بالشخصية السياسية مع أنها لا تمثل إرادة إلهية مباشرة يضعها فوق القانون. فللفقيه سلطة تعطيل قرارات القضاء وعدم الموافقة على اقتراعات البرلمان[1].

وكذلك كان الفقيه فوق الإرادة العامة وله القيمومة على الشعب. فهو يصادق على نتيجة الانتخابات العامة أو يرفضها. والقيمومة كما فسرها فقهاء السلطة تنص أن الشعب قاصر ويحتاج لرعاية مثل الطفل في فترة الإمام الغائب[2].

ولا يستطيع الغرباوي أن يهضم هذا التعنت الذي يستهتر بذكاء البشر. فالعصمة مشروطة بعلاقة مباشرة مع الله. ويوجد جدل، هل دائرتها مختصة بالتبليغ ولا تتعداها إلى غيره من التصرفات، وهل التعدي ممكن وفقاً لمنطق القرآن؟[3].

ولكنه لم ينس في كل الحالات أن يلح على فكرة الجهادية عند الإيرانيين. فقد قرأ الثورة على أنها جهاد سياسي يعمل لأجهزة الدولة. وجهاد عسكري واقتصادي ضد كل أشكال توسع الرأسمالية العالمية.

جذور الإخوان المسلمين

أما بالنسبة للإخوان المسلمين فهو لم يبتعد كثيراً. بمعنى أن جينيالوجيا الحركة لم تجد لديه اهتماماً. وصب عنايته على لحظة التأسيس. وعلى الإيديولوجيا التي مهدت للحركة.

وقاده ذلك إلى ترك فراغات أساسية في هذه القراءة.

لقد ربطها بأبي الأعلى المودودي وهو مسلمٌ باكستاني. وبيّن تأثيره على حسن البنا المصري. وسيد قطب المصري الراديكالي أيضا.

ولم يحاول أن يكتشف كيف انتشرت هذه العقيدة من الباكستان غربا ولم تنتشر شرقا. ولم يحاول أن يبذل أي جهد يذكر في كشف الترابطات بينها وبين حزب الرفاه التركي علماً أنه أقرب للمودودي من البنا وخليفته الهضيبي. مثل هذه الفراغات لم تفسر أيضا لماذا قيادة الإخوانيين عموما من العرب وليست من الإسلاميين غير العرب.

لقد كان الغرباوي يقرأ الظاهرة الإسلامية من خلال وعيها التنظيمي. وليس من خلفياتها الإيديولوجية أو دوافعها.

حتى أنه قفز من فوق نقطة شديدة الخطورة والأهمية، وهي الإسلام غير العربي.

كيف يتوزع على الحزام المحيط بالدول العربية. وما علاقته بأحزابنا الدينية؟.

وقد مر مرور الكرام على علاقة الشيعة الإمامية في العراق بولاية الفقيه في إيران. ولكنه لم يقترب من علامات ومفاصل حيوية لها علاقة بالعنف المستشري في عموم الأراضي العربية. وهو دور الثورة في إيران بتدعيم وتقوية حركات شيعية في كل الحوض المعرفي والحضاري للسنة.. مثل الحوثيين في اليمن. وحزب الله وأمل في لبنان.

وهذا يصدق أيضا على سياسة الإخوانيين تجاه حماس الفلسطينية والعدالة والتنمية التركي.

وقل نفس الشيء عن دور السلفيين الوهابيين في تحريض أشكال غريبة واستلابية من الإسلام الجهادي. ابتداء من القاعدة التي تحولت إلى خطر على السعودية نفسها. وداعش وبوكو حرام في مرحلة لاحقة.

لم يتوقف ماجد الغرباوي عند مصادر هذه الحركات من الناحية الفقهية.

حتى أنه لم يفسر لماذا المجلس الشيعي في العراق لا يتآلف مع الصدريين ولا مع حزب الدعوة الذي انقلب إلى شكل من أشكال الحكومة العباسية بما هو معروف عنها من فساد وتماسك عائلي حوّلها من "داينستي" إلى شكل من أشكال التسلط والتنافس على الثروات والملذات.

شخصية سيد قطب الإخواني

وإذا كان صالح الطائي، وهو مفكر إسلامي إصلاحي معاصر يقرأ التاريخ بدلالة المرحلة وليس التعاقب السلبي، يربط الوهابية بالخوارج، لا يوجد أحد حتى الآن يبحث عن جذور الفكر السلفي عند سيد قطب.

وحتى هذه الصفة، أن قطب من بين السلفيين، لا تلقى قبولا عند الغرباوي. فهو يسميه بالإصلاحي. ومع ذلك يذكر في رسالة شخصية: أنه يحمل معتقدات كبار السلفية وبالأخص ابن تيمة وابن القيم[٤]. وهذا الانتماء الإيديولوجي يضعه في حالة اختلاف مع نفسه. فهو حين يدين المجتمع بالجاهلية يتهم كل المنظومة. والعودة إلى النص بلا تأويل يعني إسقاط الأخلاق والمفاهيم المعاصرة والجاهلية على الماضي وتحميل النص لما ليس منه.

لأنه بلا شك، كل الإسنادات ضعيفة أو مرفوضة. والصلة مع رواة النص ومنتجيه مقطوعة أو تعاني من فراغات لا حصر لها.

الفراغ الأول في عدم المعاينة (لا يوجد شاهد عيان). والثاني في عدم المشاهدة (لأنه لا توجد سلسلة إسنادات صحيحة وموثوقة).

ولكن لا أجد سبباً لاختلاف رأي الغرباوي عن أبناء جيله.

فهو بين المفكرين التصحيحيين ينفرد بالاعتدال مع آراء قطب. حتى أنه يغض النظر عن الانشقاق داخل الإخوانيين والذي جعل من قطب حزبا داخل حزب.

فقد أنشأ خليته وهو في المعتقل. ولم يكن يستجيب لتعليمات المرشد العام الهضيبي خليفة البنا.

وأرى أن هذه النقطة هي مفصل هام في انشقاق حركات أصغر وتمتاز بديانة عنيفة لا تتأخر عن إهدار دم المسلم عند أصغر إشارة على عدم التطابق مع معاييرها.

لقد شهدت الحركات الإسلامية مجموعة من الانقلابات على نفسها. وتبدو انقلابات البعثيين إزاءها مزحة تستدعي السخرية.

فانقلاب زكي الأرسوزي على ميشيل عفلق ترك صدعا في البعث لا يزال يعاني من أعبائه. وهو صدع لا يمكن تجاهله لو نظرت للموضوع على أنه يعكس شخصية حضارية ضمن رداء قومي. فعفلق من تجار دمشق. بينما الأرسوزي من أبناء الريف التركي. حيث الطبيعة الخلابة والمشاهد المنبسطة.

وهذا حمل علامات انتماء لفلسفة مناوئة.

كان عفلق ابن الميتروبول. يعنى بالمفهوم الشعبي للتنظيم. وكل الصفات والشروط العسكرية أسقطت عليه لاحقا. أي أنه كان ابن ازدواجية غريبة تحمل علامات التناحر في إطار فلسفة النازيين: أنها فلسفة

وجود وقوة. وفلسفة أبناء الطبقات الضعيفة والمهزوزة التي تعرضت للاستغلال والقهر الطبقي.

بينما الأرسوزي يميل للإيمان بالطبيعة والفطرة والاندماج. أو ما يسميه بالظاهرة الرحمانية. بالاشتقاق من معنى ومغزى رحم الأم. أمنا الأرض. وأمنا الطبيعة. وأمنا الأمة وما شابه ذلك.

ومع أنني أرى أن هذا التناحر بين المدرستين شديد العمق. وله أصول فلسفية رومنسية، فإن الصدع الإخواني يبدو لي ذا بال فعلا. وأجد أن انشقاق قطب عن الهضيبي يمثل انتقالا نوعيا من فلسفة التبشير إلى فلسفة الجهاد والعمل العسكري. فقطب هو الذي حمل لواء الفريضة الغائبة. ثم ردد مع المودودي دعوته إلى الحاكمية ورفض الديمقراطية والاعتراض على حكم الشعب لنفسه. وإطلاق صفة الجاهلية المعاصرة على المجتمع.

الجهاد في فكر سيد قطب

كان الجهاد هو الخيار الأول في مشروع سيد قطب. فهو الفريضة الغائبة. وليس فرض كفاية فقط. إنما يكاد بأهميته في مجتمع الجاهلية الحديثة أن يكون فرض عين كالزكاة والصلاة. ولكن لو نظرت إلى معنى الجهاد في الإسلام، كما يلخصه لنا الغرباوي، ستجد أنه يتكون من ثلاثة أقاليم عملية. بمعنى ثلاثة مهام هي بمثابة السكن لروح المؤمن.

الأولى- جهاد النفس أو تطهيرها وتهذيبها.

الثانية- جهاد الكلمة. وتعني التعريف بالدعوة والهداية.

وثالثا وأخيرا- القتال أو الحرابة. وهو لا يجوز في الإسلام إلا بأمر من الله تعالى وبموجبات هذه الأوامر(٥).

فالجهاد، كما يذكر الغرباوي بالحرف الواحد، حكم شرعي له موضوعه وقيوده مثل غيره من الأحكام الشرعية[٦].

و يردف هناك التباس في موضوعة الجهاد. فهو لا يكون فعليا إلا بوجود كافر. وأحيانا لا يكفي الكفر في فعلية الجهاد ولا بد من خصوص الحرابة. فالجهاد لم يشرع ابتداء ولكنه شرع لدرء الحرابة[٧]. والنبي لم يدخل معركة إلا بعد أن استنفد كل الطرق والحيل السلمية[٨].

ومهما حاولت أن تقول في مشروع سيد قطب لا بد إلا أن تجد أنه تكفيري. أو على الأقل يمهد للتكفيريين الطريق. ويسهل عليهم خلع صفة الإيمان، الواسعة والمرنة، عن المسلمين.

أو يتواطأ مع الحنابلة في تشريع الموت والقتل كحلٍّ لكل الخلافات. فسيد قطب (في معالم على الطريق) مثله مثل ابن حنبل، لا يفتي بصدد واقعة مخصوصة ليتحدث عن الضرورات والإكراه. ولكنه يؤصل حكماً ويشرع تشريعاً له صفة الدوام[٩].

و برأي الغرباوي فإن هذا النزوع التدميري ينبني على أساس مفهوم الحاكمية المستورد من فكر الخوارج والذي أعاد المودودي توطينه في العقل الحديث.

وقد لخص أبو الأعلى نظريته في كتابه (منهاج الانقلاب الإسلامي) كما يلي:

١- لا نصيب للحاكمية إلا عند الله.

٢- لا تشريع إلا لله.

٣- الدولة الإسلامية هي نتيجة تشريع إلهي نقله النبي[١٠].

ويرىٰ الغرباوي أن النظرة المنصفة تقتضي الانتباه لإضافات سيد قطب علىٰ وجهة نظر المودودي. ويقول بما معناه: إنه لم يقتبس وينقل فقط ولكن خلع علىٰ المفاهيم بعداً ثورياً. وكانت غايته تسويق وتعليب الأفكار لإلهاب مشاعر الحركات الإسلامية.

ولكن بتعريض أفكار قطب وأستاذه والشريحة الأحفورية التي جاءت منها (وهي إيديولوجيا وفلسفة الخوارج بعد معركة صفين) للنقد يمكن التشكيك بمصداقيتها، إن لم يكن إضعافها.

فبرأي الغرباوي أن الحاكمية في فكر قطب هي مجرد اختزال وانتقاء لما يفيد لا ما يدل.

فهي أولاً- تفسر قوله تعالىٰ (لا إله إلا الله) بأنه يفيد الحاكمية ولكن المعنىٰ هو التنزيه عن الشرك.

ثانيا- يشرح قطب مفهوم الإلوهية ويعجز عن توضيح المعنىٰ المتنازع عليه وهو الحاكمية. ويتركه عرضةً للتكهنات والغموض.

ثالثا- الحاكمية في القرآن لا تتساوىٰ مع الألوهية. ونصيبها من الآيات أقل وأعم.

رابعا- وإذا كانت الحاكمية تدل علىٰ الحكم فمسائل الدنيا مختلف عليها عند المسلمين. ولا يمكن للمختلف فيه أن يرادف بالأهمية معنىٰ الألوهية.

خامسا- الحاكمية عند قطب مصداق للعبودية، لأن السلطان كله لله كما يقول في مؤلفاته. ولكن لا يوجد ما يؤكد ذلك في القرآن والسنة. وليس هناك ما يؤكد المطالبة بالحاكمية كشرط للدخول في الدين.

سادسا- خطاب قطب تحريضي. والغاية منه إدانة النظام السياسي. فهو نظام غاصب اعتدىٰ علىٰ شرع الله. وبطريقة ميكانيكية ربط كل ذلك باستعمال القوة لتبديل السلطة[11].

ويدعم الغرباوي هذا التحليل للمنهج بمبدأ التعددية في الدين، والذي له أسس هي:

١- نسبية المعرفة الدينية. اختصاص المعرفة بالظواهر وليس الذوات. فالتجارب البشرية هي التي ترسم ملامح الأديان. والتجربة هي مصدر المعرفة. وهي ظاهراتية. وليست بمعزل عن التأويل. واللغة الدينية مجموعة رموز وضعية[12].

٢- وعليه فإن التجربة الدينية هي تجربة روحية أو تدين. ولكنها ليست الدين بوجه الإطلاق[13]. وإن ما يتجلىٰ للإنسان خلال التجربة الروحية هو المطلق، ومن خلال اليقين يتم الانتماء له. ولكن المطلق يخضع للقيود الأربعة السابقة نفسها. والقيود تتدخل في رسم ملامحه فيتحول من ماهية إلىٰ ظاهرة نسبية[14].

٣- وهذا يؤسس لاعتماد التجربة الدينية كمصدر معرفي يمثل الأداة المعرفية. بعد أن كان القياس الأرسطي هو السائد قبلئذ. وهنا أول إشارة للاختلاف في الأدوات أو تعددها[15]. ولذلك فإن كل تجربة تجري في نطاق العرفاء هي خاصة لا تحل مشاكلاً علىٰ مستوىٰ عام[16].

ومنعاً للالتباس حاول ماجد الغرباوي أن يميز بين الجهاد والعنف والإرهاب.

فالعنف برأيه هو الشدة وضد الرفق. ويتضمن القسوة. ويشمل استخدام السلاح والبطش والاضطهاد[١٧].

أما الإرهاب فهو الإخافة. ويرادف معنى الجريمة والعدوان والغدر فضلاً عن القوة المفرطة بلا وجه حق. مع سفك للدماء. ويشير أن الإرهاب لا يتساوى مع التضحية. ولكنه يعاكس غريزة وضرورة الحياة فقط. وهو برأي الطوسي إزعاج النفس بالخوف[١٨].

بينما الجهاد واجب أخلاقي ووطني، وموجباته دفاعية. ولتقييده حتى لا يتحول إلى فوضى واعتداء بالقوة على الغير يجب توفير الأسباب التاليه:

١ – التمييز بين المراحل في قراءة أي أمر. أو روح الزمان لو استعملت تعبير هيدجر المسيحي (كما لفت نظري الأستاذ موراي ألفريدسون (Murray Alfredson)[١٩]. هل صدر الأمر عن الوحي في مرحلة الدعوة في مكة أم التأسيس في المدينة[٢٠].

٢– النظر للاقتتال بعد انتصار الدعوة على أنه مشروط بالدفاع عن النفس. ولدفع الضرر فقط[٢١].

٣– لا يجوز تحريك النوازع القتالية بعد نهاية الدعوة. وقل نفس الشيء عن توظيفها لأغراض سياسية[٢٢]. فالصراع السياسي بين المسلمين لا يوجب الحرب. وأي سفك للدماء خسارة. وهذا يضع الثورات على الحاكم ضمن قوسين. خارج أمر الجهاد. ولكنه ضمن الخلافات السياسية والدنيوية. يعني لا يتوفر له أمر شرعي. ولا نص مقدس. والمهمة كلها هي في حدود الخلافات البشرية[٢٣].

والسؤال الذي لا بد منه: هل من يموت في القتال ضد الطاغية المسلم شهيد، أم أنه مجرد ميت خسر معركته؟؟.

والشيء بالشيء يذكر. توجد فتوى إخوانية لا تضع من يموت في حروب التحرير في منزلة الشهداء بحجة أن الأمر العسكري صادر عن مرتد ويتوجب قتله.

٤- كل المعارك بعد وفاة النبي هي معارك سياسية ولا علاقة للدين بها. ومعارك الردة هي حروب ضد قبائل لم تمتثل للبلاط أو لطاعة الخليفة كزعيم سياسي وكرأس للدولة. وليس كقائد يحمل توكيلا من الذات الإلهية[٢٤].

٥- النبي يختص بأحكام لا تنتقل لمن بعده. وهي ضرورات خاصة بالنبوة. ونابعة من معنى الوحي وتقييداته. وبموت الرسول مات معه الأمر الذي يفتي بالجهاد المقدس. وكذلك علينا إعادة النظر بالسيرة العملية للرسول فهي ليست كقوله. فالقول أمر ونهي شرعي. ولكن السيرة يستفاد منها مختصاته وصلاحياته. ولو أن الجهاد واجب أزلي لما أهمله الرسول ولذكره بقوانين وتوصيات نصية[٢٥].

وهذا برأي الغرباوي لا يحول الجهاد إلى موضوع بخصوص الكفر، ولا يخولنا حق استعمال السيف في أي وقت، لأنه سلوك ينافي القرآن الذي يدعو إلى التسامح والعفو والرحمة[٢٦].

ولكن لا يزال الإخوانيون يدفعون ثمن انشقاق قطب. فقد فتح لهم الباب لتشريع الجهاد ضد الأنظمة. وزاد من أعبائهم بالإضافة إلى العمل السياسي.

إن البحث في مرجعية سيد قطب ليس صعبا. ولكـن مـا هـي مرجعيـة الإخوانيين.

وربما كان السؤال: ما هي مرجعية المودودي؟.

لا يوجد خلاف أنه يتبع تعاليم ابن تيمية.

ولكن أرىٰ أنه يعمل بوحي من العقيدة الأشعرية بـما عـرف عنهـا مـن تزمت وإغلاق للعقل. مع تنقيحات طفيفـة مـن الإمـام الغـزالي وفلـسفته بتسليم الإرادة.

فالأشاعرة ينتابهم غموض روحـاني حيـال جـوهر الـسلفية. وضرورة رفدها بقليل من الفهم الذاتي. وهذا لا يعكس موقفاً إيمانيـاً إنـما هـو نـاجم عن واقعهم المادي كطبقة حائرة. غير تامة الانتماء وبنيتها في طور التكون.

ومثلما انقسم تاريخ أبو الحسن إلىٰ طورين أو ثلاثة كما يـرىٰ الـسلفيون. دخل قطب في عدة مراحل. الأولىٰ كانـت تمهيـداً لاسـتلام الـبلاغ (فترتـه الأمريكية). والثانية هي اكتشاف الموضوع. أما الثالثة فهي مرحلة الـسجن والخلية العسكرية والارتقـاء فـوق تعلـيمات المرشـد العـام وتحـديها بقـوة تجليات الوعي الذاتي.

ولكن بعيداً عن هذه المماحكة.. هل كان سـيد قطـب مؤمنـاً بمـسؤولية الإنسان عن أفعاله وهل الإنسان يخلق أم يكسب ما يقوم به أو يؤديـه، فـإن فكره هو نتاج محنة.

وشخصيته لا تحمل آثار وحدات الـسرد الـصغيرة. وللأسـف لم يـذكر الغرباوي التطور الانقلابي الهـام الـذي اعـترض الاتجـاه في سرديـة حياتـه ووصل إلىٰ مستوىٰ فكر ردة.

فقد استهل نشاطه بشكل ناقد أدبي ثم دخل في النشاط الإخواني وأسقط ما لديه من مواهب أدبية على قراءته وتأويله للقرآن وسلوك المجتمع المعاصر.

ولا أستطيع أن أقول إنه فسر أحكام القرآن إنما كان يحاول أن يشرح فهمه البسيط والعاطفي واللغوي لمعنى الإيمان وعلاقة الوحي بالأفراد.

وكل كتاباته تحمل أثر مواهبه الأدبية وعاطفته الحانقة. ولذلك يمكننا أن نقول إنه مشروع لمفكر ومشروع لناقد أدبي. ولم يتطور بنفس الدرجة التي تطور إليها وعي علي الطنطاوي.

فقد بدأ ككاتب رومنسي بسيط متأثر بالعدمية الألمانية وشيللر وغوتة وارتقى إلى مصاف داعية إسلامي. لقد خدم الطنطاوي المنحة الإلهية في الإيمان الموضوعي. بينما دخل سيد قطب في مجال السياسة. وتحول إلى ناشط وإلى رمز من رموز التنظيم.

ومشروعه لا يعدو أن يكون نصاً موازياً. فهو يبني من ثقافته صورة لسيرة حياة شخصية شاءت الظروف أن تتحول إلى قضية.

لقد اختلف الباحثون في التاريخ الإسلامي حول شخصية سيد قطب.

وبعيدا عن التجسيديين الذين جعلوا منه مسيحاً آخر، يتعذب ويموت ويصعد بروحه إلى الذات الإلهية لتخليص الشعوب الإسلامية من عذابها، ولإشعال شمعة تنير لهم درب الخلاص، تجد من يضعه في زمرة الشخصيات القلقة في الإسلام.

إنه متصوف أو له عقل تصوفي لكن ضمن معطيات نصية. لا تخضع للتأويل. ولا يجوز المساس بحرفيتها. وعلى أساسها تحكم بعقيدة المجتمع.

وإذا كان الغرباوي رأى أنه تلميذ مجتهد لابن تيمية، ونسخة متأخرة عن حسن البنا، وصدى حديث لأفكار المودودي، وهؤلاء جميعا إصلاحيون لديهم برنامج لتنشيط الشخصية الإسلامية الميتة وغسلها أو تبييضها وتصحيح علاقتها مع العقيدة، فإن طيب تيزيني يؤكد أنه تجسيد لقيم طبقية وعاطفية ولأسلوب في فهم الحياة[٢٧]. يعني أنه كان يتعامل مع الإسلام ككتلة واحدة. وبأسلوب عملياتي. فلا يجد فرقا بين السياسة والدولة. وهذه مشكلة معقدة. وكذلك الأمر بالنسبة للحياة والدين.

لقد تعامل مع هذه الحدود وكأنها شرط واحد لا يمكن تفكيكه.

مع أنه أصلا يدعو كما قال تيزيني كذلك إلى "مجتمع متكافئ". بمعنى مجتمع كتلي. يتألف من ماهيات تندمج في قراءة واحدة لها. فهو يشدد على اتباع روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامي الأول حسب المشيئة الربانية، وإيجاد علاقة ما بين الإسلام وإنجازات التقدم المعاصر[٢٨].

ويبني طيب تيزيني على هذه الملاحظة كل أطروحته.

أن سيد قطب من السلفيين الإصلاحيين. بمنحى ديني وثوقي[٢٩] لا يرفض الحضارة الصناعية ويتعامل معها كمواد خام تفيد في تركيب نظريته الإسلامية.

ومشكلته هي في الخروج من أزمة الشريحة المتوسطة نحو اليمين. وبتعبير طيب تيزيني إنه عبّر عن تداخل عشوائي وغير مستقر بين نزعة التلفيق والفكر السلفي[٣٠]. وكان نتاجا نموذجيا لواقع الحال الذي تبلور باتحاد الطبقة البورجوازية الوليدة ذات الأسنان اللينة والطبقة الهرمة المتبلدة[٣١]. وقد وصفها طيب تيزيني أنها تنتمي للإقطاع. والواقع أنها

أرستقراطية تعرضت للتحول والتمايز والانفصال عن ماضيها الإقطاعي لتدخل في دوائر الغرب الاستعماري.

بمعنى أن قطب كان يعمد لتطويع الحضارة الأوروبية، ويعبر عن تواطؤ تاريخي بين الإقطاع والاستعمار[٣٢]، دون أن ينتبه أنه يتكلم من موقع ضعيف.

وبرأيي هذه هي الثغرة الوحيدة في منطق تيزيني. إنه لا يستطيع إلا أن يربط البنية الفوقية بالتحتية وبتعجل. بإسقاطات ميكانيكية. فماجد الغرباوي (وكل من تكلم عن صراع اليمين واليسار في الإسلام ومنهم عبدالرحمن بدوي) لاحظوا أن الإصلاحات المبكرة لم تكن متمايزة كما يجب. وتوجد تداخلات بين اليقظة العربية والصحوة الإسلامية. وهذا هو المسؤول عن الانشقاقات التي لحقت بالإصلاحيين.

وإذا كانوا متماسكين في وجه العدو الإقطاعي (العثماني) وفي وجه الرأسمالية الإستعمارية للغرب. واندرجوا في إطار اتفاقات (تشبه كثيرا الكونفدرالية – لكن ليس بين الأقاليم وإنما بين الأفخاذ والبطون والعشائر – ولاحقا بين الأفكار والتيارات العقلية) فقد كان من المنطقي أن يصفّوا الحسابات المؤجلة بينهم بعد انتفاء الحالة.

وهذا هو التفسير الوحيد للانقلابات على مستوى الأشخاص والجماعات. وسيد قطب ليس استثناء.

وأرى أن الهالة التي لحقت به هي من جراء الدعاية السياسية. إنها عمل إعلامي. ولا أتردد لحظة واحدة بالقول بأنه حمل أخطاء المرتدين من

الضباط الأحرار مع النقمة الطبيعية التي تولدت لديهم ضد ضباط الجيش الإخوانيين.

ولا يوجد في تاريخ العرب السياسي الحديث ضحية مثل العسكر الإخوانيين. فقد اشتركوا في كل الثورات والانقلابات ولم يجنوا ثمرة أتعابهم. ولو فكرت قليلا بالموضوع فيجب أن ترده لطبيعتهم الراديكالية. فهم يحملون فكرا وسطيا. والوسطية، في مجتمع يعيش عند حد يفصل الشك عن اليقين، تبدو أشبه بانتحار.

إنها عبث بلغة كامو. وانتحار ذهني بلغته أيضا.

وربما هذا ما حصل بالضبط.

وهو على الأرجح السبب في استمرارهم كجزء أساسي من المعارضة الفاشلة. وحتى لو كتب الفوز لأطياف المعارضة لن يكسب الإخوان السلطة. فعقيدتهم تحتاج إلى مراجعة جادة لفصل الخيال وجوانب الإعجاز الشعبي والاتكالية عن المنطق والإيمان والعقل وقيمة النص.

لكن الغرباوي لم يعول كثيرا على دور الفرد في حركة الإخوان. وتناول هذا الحزب من زاوية اهتماماته ولا سيما الحاكمية والإفتاء بالقتل على أنه جهاد في سبيل الدين. أو حرب مقدسة ضد الكفار والمرتدين.

غير أنه تأنى كثيرا في عرض شخصيات من المعسكر الإصلاحي. غير النائيني وجمال الدين أضاء شخصية علي شريعتي كمنظر للثورة الإيرانية.

ولو شئت مقارنته بسيد قطب سنرى أنه صورة نفس الحقيقة ولكن بمرآة معكوسة.

كلاهما راديكالي وإنما بخطاب مختلف. وكلاهما يدعو لثورة شاملة ضد النظام والاختلاف هو في طبيعة التأويل.

وإذا كان قطب من أنصار السلفية فإن شريعتي من أنصار الإصلاحيين. واستعار من الدين المسيحي سياسته في تجديد الكنيسة ودعا إلى إضفاء طابع بروتستانتي على الإسلام[٣٣]. ولا أجد فرقاً يذكر بين الخطابين. فكلاهما حماسي ويركز على عامل التحميس والتحريض وإزكاء المشاعر.

وعبارات قطب مثل الجاهلية المعاصرة يقابلها عند شريعتي التشيع العلوي والصفوي[٣٤]. وإن كان هناك فرقٌ بينهما فيمكن تلخيصه أن الأول لا يجد فرقاً بين الدولة والشخص أو الدولة والدين. لأن الإسلام برأيه هو تجسيد للوجود. ولا يمكن التفكير بأي شيء خارجه. وربما لهذا السبب غلبت عليه ظاهرة العمل الإيماني في داخل التجربة كصورة. ولم يبتعد في كل كتاباته عن النص من حيث هو العقل وتجلياته. فالتأويل لديه لا يتطور إلا داخل تجربة النص وتطويره باعتبار أنه منجز متكامل ويضيء نفسه بقوة من ذاته.

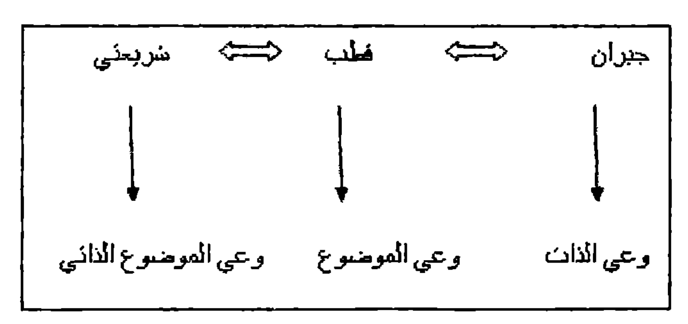
بينما الثاني يرى أن الإسلام وعد بالخلاص على مرحلتين: خلاص للمتناهي في الحياة التي نعيشها. وخلاص للامتناهي في طور الحياة المؤجلة. وهذا لا يجسد خلاصة المبدأ الرومنسي لديه فقط، ولكنه خلاصة موقفه من الدين الوظيفي. فهو يؤكد مثلما فعل كل التجديديين (في تاريخنا الحديث) ابتداء من جبران وانتهاء بنعيمة والمنفلوطي.. أن الإيمان بلا وظيفة محددة. وهو موقف ذاتي يفرضه الوعي غير المقيد. ولا بد من التمييز بين الزهد والاستغلال كصور من صور النشاط الديني[٣٥].

ولا داعي للمكابرة. إن شريعتي واعظ بشكل أساسي. وهو واعظ إصلاحي يدعو إلى التغيير. وهو راديكالي مثل قطب ومثل جبران.

لقد اتفقوا جميعا على تثوير الإنسان والمجتمع وتبديل العلاقة بين الصورة والروح. وشنوا حملة ضد الفساد. وضد المؤسسات بكل أشكالها: ولا سيما مؤسسة رجال الدين. فقد كانوا بنظرهم حفاري قبور. أعدموا الجانب الروحي النظيف والطاهر من أديان الشرق الأوسط واستبدلوها بخطيئة تستوجب العقاب.

ولا أرى مانعاً من الإقرار أن جبران وقطب وشريعتي مثلث جاء أصلا لتجديد الفكر والعقل العربي، كل من موقعه في الدين والمذهب والهوية.

والشكل التالي تمثيل لهذه العلاقة ضمن فضاء الحداثة في الشرق الأوسط:



وهذا ما يقول به الغرباوي نقلا عن شبستري: أن ما يتجلى للإنسان خلال التجربة الروحية هو المطلق، ولكن الانتماء إليه يكون من خلال يقيني به[٣٦] (وهو يقين مسيحي عدمي فتكون الذات فداء لذاتها الكاملة. أو يقين سني تكون فيه التضحية بهدف الاقتراب من الذات الإلهية الكاملة. أو يقين شيعي تكون التضحية فيه لتطهير الذات وغسل الذنوب والخطايا

وعلامات العجز البشري ومنها النسيان والتقصير تمهيدا للدخول في مرحلة الاتحاد مع النفس الكاملة)[٣٧].

إن جبران وشريعتي وقطب في نفس الدائرة. وهدفهم هو الانقلاب على العقل الذي يتصف بالتدهور والانحلال والضمور. وقد وجدوا في الوسطية أو الذاتية فلسفة تؤاخي بين النوازع. ولكن هذا أدى إلى مصائر متباينة لا يمكن أن تساوي بينها. ومع أنهم جميعا من أنصار موت وانبعاث الروح.. جبران مع موت الأمة اللبنانية وعودتها بشكل دستور أمريكي يحترم الذات ويعلي من شأنها، ويضمن الحريات الفردية إلى درجة عشق الذات. وقطب مع موت الجاهلية المعاصرة وعودة الدكتاتورية ألإسلامية لتحكم على الخطأ والصواب بمقاييس صارمة تحترم مبدأ الموت والفداء والتضحية بلا تفكير. وشريعتي مع توطين الروح المفقودة التي ذابت في معترك الصراع بين الخطيئة والفضيلة، يبدو أن هذه الوسطية أضفت على قطب طابعا دراميا وتلفيقيا. لكنها قدمت لشريعتي مدخلا للتسامح مع فكرة الثواب والعقاب، بحيث نبدأ بإثابة المخطئ على ما جناه من فضائل قبل أن نردعه بالعقاب على عثراته، لأن روح المسلم بطبعها وفطرتها مع الله. وهو مبدأ من مبادئ الحق والجمال.

وهنا يفترق منهج الثلاثة مع مبدأ القياس الأرسطي. وتنتفي الحاجة لسياسة ردع الشيء بضده. ويصبح من الممكن أن تختار وتخطئ ثم تصحح أخطاءك.

ولكن هذا لا يمنع أن كل ذلك مؤجل عند قطب بالنسبة للمجتمع الفعلي. لأنه مرتد ولا يجوز تطبيق مبدأ الرحمة والتساهل معه. مثلما هو

الحال في التشيع الصفوي. حيث يكون مبدأ الغيبة يفيد تعطيل جميع الأحكام الاجتماعية للإسلام. والاعتقاد بعدم جدوى العمل وعدم مشروعية أية مسؤولية اجتماعية[٢٨]. بعكس مبدأ الغيبة عند شريعتي الذي يفيد تقرير المصير فيما يخص الإيمان. فالتشيع عنده معرفة ومحبة، كما ورد في حديث الغرباوي عن (الضد النوعي للاستبداد)[٢٩].

ولكن تبقى لي هنا ملاحظتان.

أولا- لم يتوقف الغرباوي عند مشروع الإصلاح والتجديد الذي بشر به أعلام الأدب المهجريين. وبالأخص جبران. فقد كان له موقف ثوري من الجمود في الدين ومن فساد الكنيسة. وسياسة الاتجار بصكوك الغفران. مع أن قطب وشريعتي من بين المهتمين بالأدب وإن بشكل عام. فمقاربة جبران السطحية لتجديد الدين تقابلها سحطحية مماثلة عند رموز دينية في تجديد اللغة والأدب. وهذا يستوجب الربط والمقارنة. بالأخص حين يكون رجل الدين الإصلاحي شخصية أدبية تحول أفكاره إلى كتابات أقرب ما تاكون للأدب. والواقع يفرض القول إن كتابات قطب وشريعتي بلا عمق في التشريع والفقه. وهي في النتيجة موازية لخواطر ومقالات جبران.

ثانيا- لقد سقطت هذه التجارب الإصلاحية في حفرة الإيديولوجيات الميتة بعد مستجدات عام ٢٠٠٣. وكان من الأجدى رفدها بتحليل لشخصيات جهادية سلفية معاصرة بدلت من جملة مفهومنا عن تركيب الدين وفرض الجهاد ونوعيته ومعناه. فبعد ظهور ابن لادن والزرقاوي والبغدادي ونصر الله أصبح لزاما إلقاء المزيد من الإنارة لفلسفة

واستراتيجية العمل الحركي عند المسلمين. وتفكيك آليات نضوجه وتطويره من داخل الوعي والإدراك على مستوى الفرد والمنظومة. وعلاقة كل منهما بالتاريخ. والإجابة عن سؤال أين فشل رموز الرعيل الثاني من الإصلاحيين الذين نادوا بالثورة والانقلاب وكيف تطورت مؤسستهم.

وأعتقد أن دخول السلفية المعاصرة على خط الأزمة اللبنانية كان له مفعول سحري. ولا سيما في طرابلس. فقد أصبح لها ذراع مسلح. ولم يعد السلفيون يدنون بالولاء للقاعدة السنية الرسمية ذات البرنامج التربوي. وتطوروا لتبني رؤية عسكرية تأخذ شكل انتفاضة ضد الجيش والميليشيات.

وهذا أحد تجليات تنمية الوعي من تسخير المجتمع المدني إلى توظيف القوة في السياسة. كلوبي ضاغط ثم كعمل هدام وانقلابي. وبكل تأكيد هذا ينسحب على الصدريين والحشود الشعبية والصحوات في العراق.

فالإخوان المسلمون ليسوا خطرا داهما على السلم الاجتماعي في هذه الفترة. وهم اضعف مما كانوا عليه بين ١٩٥٠- ١٩٨٠. إنهم أشبه بالناصريين والمرابطين في لبنان ومصر. ليسوا سوى حلقات معزولة وجزر وسط بحر من المستجدات.

وإننا بأحوج ما نكون لفهم آلية عمل وفلسفة الصحوات أو دولة الخلافة الإسلامية. أو عقلية الإصلاحيين والمحافظين الجدد في إيران. فالانتفاضة التي أعقبت خسارة موسوي وكروبي قبل سنوات كشفت عن تطورات قسمت الشارع الإيراني. وعما قريب قد تجد الثورة نفسها جزءا من الماضي. وعرضة لسقوط له آثار عميقة كما حصل في روسيا في فترة غورباتشوف.

إن التمييز بين أهل الثقة وأهل الكفاءة، في الحركات الإسلامية، مسألة تنظيمية ملحّة. وكنت أتمنىٰ لو تعرض لها ماجد الغرباوي بمزيد من التدقيق. فإن ذلك يفيد التعريف بإيديولوجيا الإصلاح المعاصر وفلسفة التغيير وخلافه مع فلسفة الأمل. وموقف الإسلام من موضوعين لا ثالث لهما: الإنسان والله. ومشكلة الانتظار االتي تتحكم بهذا الديالكتيك.

فموضوع الخلايا النائمة يتوقف علىٰ فهم وتحليل هذه الفلسفة. أضف لذلك توقيت الانتفاضات. إن لم نقل مراميها. وهل يسمح المجتمع الدولي لها بالتمدد أم أنه سيعمل علىٰ وأدها قبل أن تستفحل.

وإذا لم يقترب ماجد الغرباوي من هذه المنطقة فقد تحدث بإسهاب عن علاقة الفشل الميتافيزيقي تجاه الحد من العنف.

وهو في الواقع موضوعه في (تحديات العنف) وفي (الحركات الإسلامية).

فقد رأىٰ أن سلطة المقدس لحق بها الزيف..

- سواء بإطلاق الأحكام وترقية الفقيه (عند الشيعة) إلىٰ جزء من الذات الإلهية حتىٰ أصبح كل حكم يصدر عنه بمثابة تعليمات من الله. ولو أنه بخصوص مخالفة مرور.

- وسواء بالإعلاء من شأن الجهاد والاحتكام للسيف مباشرة بغض النظر عن حجم الخراب والهدر المتوقع منه.

ويبدو أن ماجد الغرباوي يرىٰ في الطبيعة العسكرية للإسلام المعاصر مثلبة عند الشيعة والسنة.

فإيران تحولت برأيه إلى مجتمع خصخصة رأسمالي غربي بجوهره. بالإضافة إلى تطويرها للمطلق في صيغة المقيد والمشروط. تمهيدا لصيغة استبدادية ألحقت الانتكاسة بمبادئ الثورة التي رعاها الخميني حتى وفاته.

والجهاديون طوروا رؤية إرهابية للإسلام أضرت بمبادئ الدين المتسامح الذي يعلي من صفة المغفرة والتوبة حتى أصبحتا لديه لا تقل بأهميتها عن الشهادتين. وحقنت التضحية بمفاهيم ثواب خاطئ لا يقل سوءا عن معنى العقوبة التي تسبب التحسس والأحقاد. وصورتها بصور استهلاكية تركز على الغرائز اللاواعية ومنها الحور العين وأنهار الخمر والعسل.

ولا يغيب عن الذهن في هذا السياق نسبية التصور المادي في بناء الميتافيزيقا. فالحور العين هن أفضل ما يمكن أن تغري به ابن البادية. بكل بساطة لأنه لا يعرف شيئا عن الشقراوات والعيون الزرق. ولو كان التنزيل في ظروف أخرى لربما وعد الوحي المؤمنين عن طريق النبي بحسناوات لهن شعر أشقر.

وأعتقد أن هذه الحوافز غير البريئة والساذجة هي التي جعلت من معنى الخطيئة هدفا يسعى إليه الجهاديون.

هوامش:

١ - الضد النوعي للاستبداد. ص ٤٢ .

٢- السابق. ص ٤٥ .

٣- السابق. ص ٤٦ .

٤- رسالة شخصية بتاريخ: ١٤- ١١- ٢٠١٥. يرد فيها على سؤال عن المراجع الحقيقية لسيد قطب والهضيبي تحديدا. ويدافع عما ورد من تضييقات في الكتاب أن المستجدات وقعت بعد تاريخ النشر. وأنّ كتابه مكرس لمناقشة الفكر وليس السلوك. وتجد إشارة واضحة لاعتراض الإخوانيين لاحقا على تكفير المجتمع كما فعل قطب استنادا على مبدأ الجاهلية. و ينفي أنه تساهل مع أفكار قطب و بل أدانها بلا تردد.

٥- تحديات العنف. ص ٣٧١.

٦- السابق.

٧- السابق. ص ٣٧٢.

٨- السابق.

٩- السابق. ص ١٨٧ .

١٠- تحديات العنف. ص ٢٨٠.

١١- انظر: الحاكمية الإلهية، تهافت الشعار. في تحديات العنف. ص٢٨٠- ٢٩٠.

١٢ - الضد النوعي للاستبداد. ص ١٥٩- ١٦٢.

١٣- السابق ص ١٦٢.

١٤- السابق ص ١٦٤.

١٥- السابق. ص ١٦٧.

١٦- السابق ص ١٦٨.

١٧- تحديات العنف. ص ٤٣.

١٨- السابق. ص٥٠.

١٩- من رسالة شخصية بتاريخ ١٢- ١١- ٢٠١٥. وهو شاعر أسترالي من أعماله Gleaming Clouds وغيرها...

٢٠- السابق. ص ٣٧٢.

٢١- السابق. ص ٣٧٣.

٢٢- السابق. ص ٣٧٤.

٢٣- السابق. ص ٣٧٣.

٢٤- السابق. ص ٣٧٤.

٢٥- السابق. ص ٣٧٥.

٢٦- السابق ص ٣٧٧.

٢٧- من التراث إلى الثورة. ص ١٥٥.

٢٨- السابق. ص ١٥٤.

٢٩- السابق.

٣٠- السابق. ص ١٥٨ .

٣١- السابق.

٣٢- السابق. ص ١٥٧ .

٣٣- الضد النوعي للإستبداد ص ٢١٦ .

٣٤- السابق ٢٠٩.

٣٥- السابق. ص٢١٥ .

٣٦- السابق. ص ١٦٤ .

٣٧- ما بين قوسين مني. المؤلف.

٣٨- الضد النوعي للإستبداد ص ٢٤٦ .

٣٩- الضد النوعي للاستبداد. التفسير اللغوي أو التعددية في فهم النصوص. ص ١٨٩ .

المرأة والإسلام

فيما يخص المرأة اختار ماجد الغرباوي صف البرنامج الإصلاحي الذي يدعو إلى تحريرها بلا قيد ولا شرط، وإتاحة المجال للنساء بالاختيار.

واعتبر أن هذه المشكلة الجوهرية هي جزء من معركة ضد الظلاميين أو ما يسميهم سليم بركات (فقهاء الظلام). ورأى أن تحرير المقيد وإتاحة الفرصة للإنسان أن يكون مسؤولا عن أفعاله وأن يكسب بها نتيجة الخير أو الشر هو الطريق الذي ينسجم مع تعاليم الدين القويم (كما يقول دائما).

فالإسلام جاء أصلا ليحسم موقف المجتمع من المستبد.

وكما تذكر كل السور والآيات في القرآن الكريم: الجميع سواسية ولا فرق بين شخص وآخر إلا بالتقوى[1]. ولم تشترط أن ينطبق مصداق القول على الرجال فقط دون النساء.

ولكنه منذ البداية حذر أن التنوير بحاجة لمميزات، وقراءة النص يجب أن لا تكون كما يفعل السلفيون بناء على تأويله، فالحجة الشرعية كما يقول بالحرف الواحد هي الكتاب والحديث الصحيح الذي يفسر نصا في تفصيلاته التشريعية وليس في جواز أو بطلان التشريع أصلا. وما عدا ذلك يدخل في الأعراف والتقاليد[2]. إن النص الموازي أحيانا يسيء للأصل، ولا يفهمه، والأمور الواسعة كالفلسفة الإسلامية ومبدأ الرحمة والتسامح لا يمكنه أن يكون قيداً يعاكس الشرط البشري، وميثاق الله مع عباده.[3].

ولذلك وضع أسس قراءته لآيات النساء والمرأة كما يلي:

أولا - أخذ بعين الاعتبار أن نتاج الحضارة الشرقية هو بفعل ظرف مجتمع بطريركي أو إيديولوجيا رجال تمسكت بتقليد وثني شائن وهو عبادة

الأب. ولذلك ليس من المستغرب أن يتأثر الفقهاء والمفسرون بهذه العقلية التاريخية.

فالمجتمعات منذ بداية التاريخ المكتوب بنت حضارة مذكرة.[٤].

وللتخلص من رواسب الماضي المتحجر يجدر بنا قراءة الموضوع من زاويته، بما هو وليس من خلال ما يحمله من معتقدات تعكس رؤية ومصالح اقتصادية معينة.

إن تحرير المرأة مثلا قد ترادف مع سياسة الغرب في القضاء على بقايا البنية الإقطاعية في المشرق. ورسل الحضارة الغربية من المتعلمين والمستنيرين كانوا يستهدفون رأس النظام الإقطاعي وهو نتاج واحدة من أعتى الإمبرياليات الأبوية، والإشارة للعثمانيين، كما يقول ستيبانيانتس[٥].

وجاءت برامج تحرير المرأة مع الدعوة للثورة ضد الاستبداد ولتصفية كل العلاقات قبل الرأسمالية التي وقفت بوجه التوسع الغربي. وتجد دليلا على ذلك في شعر محمد إقبال فقصائده الحماسية لا تجد فرقا بين تحرير المرأة وتحرير العامل من الطغيان الفاشي العثماني[٦].

ثانيا- الآيات التي تنص على حجب المرأة. فالحجاب والخمار لهما معنى واحد وهو التقييد لكن لهما أكثر من مضمون. ظاهر وتركيبي. وقراءتهما يمكن أن تكون حرفية وبليدة ونتيجة كسل ذهني لتأبيد الواقع الذي يتصف بالنسبية، أو تكون بالتأويل والاستجواب وإقامة حوار درامي بين المعنى والتقييدات والظروف[٧].

إن القرآن والسنة لم يقدما فصل المقال. بل أتاحا للمسلم إمكانية استقراء قول على قول. أو نقطة ترد على نقطة قبلها إذا شئنا الاحتكام لفلسفة ألدوس هكسلي في تحليل المطابقات والأوائل.

فالبداية قد لا تنطبق على ما بعدها. وشرط الحرية قد لا يتحقق مع الغموض في شرط الاختيار.

وإن الذي يمثل الحقيقة في لحظة يحتاج لتمثيل مضاعف في اللحظة التالية. وهذا لا يبدل من المعنى ولكن من طبيعة الاستجابة للواقع أو شرط الأحوال كما يقول الغرباوي(٨).

إن مسألة حجاب المرأة من أعقد المشاكل في الدين الإسلامي.

هل يعني حجب الصورة عن المشاهدة. أم عليه أن يحجب الصوت أيضا عن المستمع.

وهل الهدف رمزي يدل على معنى الفضيلة والعفاف أم أنه مادي وقسري ويدل على محاربة الفتنة والإغواء.

وإذا كان كذلك ما هي الفتنة وحدودها في الشرع وما هو الإغواء، هل يتحقق بالاختلاط في أمكنة عامة أم لا بد من توفر الخلوة.

ويجزم الغرباوي أن الحجاب بحد ذاته ليس هدفا ولكن الحشمة هي الغاية. ولا شك أنه يوجد واقع تاريخي لكل حكم وتشريع، ومعنى الحشمة متغير من طور لآخر. وكأنه يردد مع مفتي الديار المصرية محمد عبده أن البرقع ليس من لزوم الشريعة. ولكن غض البصر هو تكليف إلهي ومنوط بالرجال. فعن أي شيء يغض الرجل بصره لو أن المرأة غمامة سوداء ولا يظهر منها شيء(٩).

وهذا يتطور أيضا مع تطور دور المرأة في الغرب، فذوات الخدور من النساء الأرستقراطيات تلتزمن بنوع من الحشمة الذي يعكس ثروة العائلة، بينما المرأة التي تعمل مضطرة لاختصار الإنفاق على الثياب، أولا، والالتزام بأزياء تسهل لها أداء أعمالها. ثانيا.

ولا بد من الإشارة أن القرآن لم يقتصر على توجيه النساء بل تدخل أيضا بثياب الذكور وطلب من الرجل أن لا يرتدي الثياب الفضفاضة والطويلة كي لا تلامس الأراضي المتربة. ولم يطلب منه تقصير ثوبه لغاية فانتازية.

وبما أن أول شرط للتشريع هو تحقيق العدالة في قياس واجتهاد الأحكام كما يقول محمد مهدي شمس الدين فلا بد للحشمة أن تكون عادلة، ولا تحرم أو تعرقل المرأة في العناية بأسرتها وأن تكون قوامة على الأولاد وأن تعين الزوج فيما ينفق، إن على سعة بالمعنويات وإن في ضيق بالمصادر العينية والنقدية.

ثالثا- النص القرآني جزء من منظومة متكاملة. ولا يمكن فهم عبارة بمعزل عن غيرها. فالقوامة أمر إلهي ولكن لها قيود. أن لا يكون الرجل سفيها. فكما هناك رجل سلبي هناك رجل إيجابي. فكيف نوكل قيادة الأسرة لسفيه أو جاهل أو فاقد للرشد. ومن الشروط التي تخول الرجل تولي المسؤولية أن يكون تقيا وورعا. ولا قوامة لمتهتك على عائلة. ومن لا يبتعد عن المعصية ولا يخشى الله يسقط عنه التكليف[10].

رابعا- الحكم الشرعي برأي الغرباوي يتوقف على فعليته، وهذا يتوقف على فعلية موضوعه. والموضوعات كما نعلم متغيرة[11]. وما لم يكن الموضوع فعليا لا مبرر لأحكامه[12]. و هذا يحل موضوع القوامة للرجال. فالشرط الأول لها أن يكون الرجل منفقا والثاني أن يكون هو الأقوى بالبنية والإمكانيات. ولو أن الرجل يعتمد على معونة اجتماعية فهو ضعيف. ولا تفضيل له وبالتالي لا قوامة، فالقرآن ينص على ما فضل بعضهم على بعض، أي تفضيل أي من الجنسين على الآخر في خصوص الحالة، وأحيانا في عمومها.

وكما أرى هذه المسألة لا تختلف عن إشكالية التيمم، لو توفر الماء ألغيت إجازته، وأيضا قصر وجمع الصلوات. وإفطار المريض وإفطار المسافر الذي يرتحل لمسافات طويلة.

لا بد أن هذا الحكم يسقط بمجرد تبديل وسيلة السفر من سيارة إلى طائرة بسبب تغير الأحوال وشروط التقييد.

وقس على ذلك.

ويترتب على هذه النتيجة برأي الغرباوي منح المرأة حق أن تولى، فتوليتها مضمونة بالمنطق. ولو ربطت ذلك بحق حضانة الصغار تجد أن المسألة لها جانب ذاتي يتوقف على خصوصيات الوظيفة، فالحضانة حق كفله الشرع فالمرأة ترضع الصغير ولا يجب حرمانه من ذلك بتولية الأب في حال وجود نزاع. وهذا يقع في باب الوظائف الحيوية[١٣].

وعي الحركات الإسلامية

لقد دان الإسلام في تاريخه، بعد البعثة، لظهور واختفاء حركات إسلامية اختلفت فيما بينها. وتفاوت موقفها من الأحكام ومنها أحكام المرأة.

والمؤسف أن العقل الإسلامي شهد تطورات وقفزات لكن حال المرأة بقي كما هو[١٤].

وفرض ذلك وعيا بالإشكالية. فكان التفسير أحيانا شاملا وفي بعض الأحيان مجزوءا. يتمسك بجوانب من الأحكام دون الأخذ بكامل الموضوع. ومن ذلك أن خصوصية المرأة في ثقافتها وتربيتها وترقية النوازع تحول إلى مجرد لغو وترهات اختصرها المفسرون بالحجاب. وكأن عقل المرأة وكرامتها يتعلق بعدد ولون قطع الثياب التي ترتديها.

أو أنه اختزل القوامة التي تعني الإشراف والتوجيه والتشارك بجزء من المعنى وهو التسلط والولاية. ولا يمكن أن تفهم كيف قفز المفسرون من فوق عشرين معنى لهذا المطلح.

فالحديث عن الحرية يكشف عن عشرات الوجوه والدلالات وقل نفس الشيء عن التولي والعهدة والإشراف والرعاية والحفظ[١٥].

لا أعتقد أن مشروع إطلاق حريات المرأة يمكن عزله عن سياق الحداثة العربية والتي تعارفنا على تسميتها بالإصلاح.

فقد انطلقت دعوة قاسم أمين مع نداءات الأفغاني وتلميذه محمد عبده. وتزامنت مع ظهور مؤلفات الشيخ رفاعة الطهطاوي ونشاط جريدة (المؤيد) لعلي يوسف[١٦] والتي نشرت أهم نصوص قاسم أمين عن التحرير. وهو بقناعتي تحرير على وجه الإطلاق لأنه يتشبه بالتقاليد المدنية الغربية ويشن حملة على تقييد الحريات العامة. ويدعو لتعميق درجة العناية بالذات على حساب تقييد الطاعات للموضوع.

وهذا نزوع إصلاح ذاتي وثوري مهد للرومنسية العربية بوجهها العدمي.

فقاسم أمين شأنه شأن جمال الدين الأفغاني من أصول غير عربية. ويعتقد أنه عراقي كردي. أما محمد عبده فهو نصف عربي فأبوه كان تركمانياً.

والأقليات عموما تبحث عن الحرية التي لا بد أنها مشروطة أو مغيبة. مثل الإمام الغائب عند الشيعة. أو شيخ العقل وإمام الزمان عند الدروز.

تحرير المرأة بين قاسم أمين والغرياوي

لقد كان تحرير المرأة جزءا فحسب من عصر التنوير. وتألف مشروع قاسم أمين كما يقول بسام حسن المسلماني من ثلاثة بنود أساسية هي:

١ - المرأة مساوية للرجل في كل شيء[١٧]. واعترض على هذه الفكرة طلعت حرب وسخر منها محمد فريد وجدي. وأشارا إلى ضرورة وجود فرق لضمان استمرارية النسل. ومن الواضح أن هذه الفكرة تدين بوجودها لقلة الوعي بضرورة فصل الدين عن الدولة. فقد استندت الاتجاهات المتحفظة على عدم فهم مبدأ الفصل بين السلطات، وعليه عدم الفصل بين العقل والأسطورة في تفسير الظواهر. ولم يكن بمقدور المتزمتين الانتباه إلى أن البيولوجيا حقيقة معطاة والمجتمع بنية ندركها بواسطة العقل.

٢- إعادة النظر بالبرقع والنقاب. ورأى أنهما من ضمن العادات المكتسبة ولا يوجد نص واضح يحكم بهما. وللأسف اعتبر مصطفى كامل، وهو مناضل وطني معروف، أن هذه الدعوة تدل على انحلال ذهني وتبعية للاستعمار. واعتقد أنها دسيسة إنكليزية ويجب مقاومتها. ولا يخفى على أحد أن هذا الموقف سياسي.

إنه مثل كل المواقف التي تختار الأقل ضرراً من بين ما هو سيء.

وأجد أنه ينم عن تحالف مؤقت وغير استراتيجي بين السلفية والمقاومة ولو على حساب التنوير. مثلما فعل حزب الرفاه الديني في تركيا بتحالفه مع العلمانيين القوميين أتباع أتاتورك للحد من نفوذ وتمدد حزب العدالة والتنمية الإسلامي.

٣- رفع الفرض على الحجاب بعموم المعنى لأنه مدعاة للرذيلة وغطاء للفاحشة بينما الاختلاط يهذب الشهوة. وأغرب ما في الموضوع أن زوجة قاسم أمين لم تتخلَّ عن البرقع، واستمرت بارتدائه دون أن يرغمها أحد على عكس ذلك[١٨].

وإذا كان هذا يدل على شيء فهو إشارة إلى عدم جدية سياسة الإصلاح حيال المرأة. وأن المسألة لا تعدو أن تكون لإثارة البلابل ضد النظام والتنغيص عليه والتحريض للانقلاب على القانون.

وأية مقارنة بين هذا البرنامج ومشروع الغرباوي يشير إلى التطابق. ويمكن الاستدلال على ذلك من الجدول التالي:

الصفة	أمين	الغرباوي
الحق الاجتماعي	المساواة	تقييد القوامة
الحجاب	عادة مكتسبة	للحشمة
حق الوجود	الاختلاط	الاختيار

ولا داعي للقول أن الفرق بين تـاريخ صـدور كتـاب قاسـم أمـين عـن (تحرير المرأة) وصدور حوار ماجـد الغربـاوي مـع ماجـدة غـضبان حـول (المـرأة) والكتـاب المقـدس يبلـغ حـوالي ١٢٥ عامـا (مـن ١٨٩٠ وحتـى ٢٠١٥). ولا تزال المرافعة هي نفسها والحجج لم تتبـدل والبراهـين تلعـب باللغة والأمثلة وهذا دليل على ضمور العقل العربي وعدم مواءمتـه للثـورة الرابعة في التكنولوجيا والخامسة في الاتصالات والصناعات الصغرية. إنها إشارة تدل على نكسة لحركات التحرر العربية وتستوجب منا إعـادة النظـر بشعاراتها وأدواتها، فبعد ثورة تنوير لها من العمر مائة عام لا نزال نـدور في نفس الحلقة المفرغة. لقد سبقت ثـورة الطلبـة في الـستينات دعـاوى المـرأة بالتحرر وحققت وطنية التعليم وشعبيته، وكذلك بالنسبة لثورة الوجوديين التي قدمت للموجود البشري جزءا من الجواب على معضلته وسمحت لـه بقدر أكبر من توسيع الذات واحتضان العقل لهـا. وتركـت مجـالا للعاطفـة لتعبر عن جانب لاشعورها ولتتيح للغرائز أن تخرج عـن مرحلـة الـصمت الحيادي وتبدأ مرحلة من الإلتزام المعاكس.

ولم يبق غير المرأة رهينة محابسها الكثيرة وأولهـا الـتخلي والإلحـاق، فقـد تخلت عن مكانتها كرأس للأسرة وكإلهة تتعالى بذاتها على صورتها. وقبلـت أن تمتثل لشرط الخصوبة، فتكون مانحة فقط. وهـذه هـي المعـضلة الحاليـة والتي يختصرها الغرباوي بقولـه: إن المـرأة اعتـادت عـلى مكانتهـا المتدنيـة وتأقلمت مع فكرة أنها تابعة فقط.

هوامش:

١- المرأة والقرآن. حوار د. ماجدة غضبان المشلب وماجد الغربـاوي.دار العارف. بيروت. ٢٠١٥. ص ١٢.

٢- السابق. ص ١٦.

٣- السابق. ص ٢٣.

٤- السابق. ص ٢٤.

٥- الإسلام والصراع بـين الإشـتراكية والرأسـمالية. م. ت. سـتيبانيانتس. ترجمة أحمد جلال الدين. دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٠. ص٢٢.

٦- السابق.

٧- الحركات الإسلامية. دار العارف. بيروت. ٢٠١٥. ص ١٠٦.

٨- المرأة والقرآن. ص ٣٦.

٩- تجد رأي الغرباوي في كتابه الحركـات الإسـلامية. ص ١١٤. أمـا رأي محمد عبده فانظر تفصيله في موقع أهل القرآن. زهـير قـوطرش. ١٨. سبتمبر. ٢٠٠٩.

١٠- عن تحقيق العدالة برأي شمس الدين انظر الحركـات الإسـلامية ص ١١٤. وبالنسبة للسفاهة انظر المرأة والقرآن. ص ٨٤.

١١- السابق. ص ١١٥.

١٢- السابق. ص ١١٦.

١٣- السابق. ص ١١٥.

١٤- السابق. ص ١١١.

١٥- المرأة والقرآن. ص ٥٦.

١٦-

Intellectual life in the Arab east. Marwan R. Buheiry.edt. Centre for Arab and middle east studies. American University of Beirut.1981. p. 25. (Arabic Version).

١٧- جمعة المهدي الفزاني. الانفصال الحضاري. ص ١٢٠.

١٨- المعارضة الإسلامية لكتاب قاسم أمين تحرير المرأة - بسام حسن المسلماني. مجلة لها. ٢٨ ديسمبر ٢٠١٣.

ملاحظات ختامية

لا توجد في فلسفة ماجد الغرباوي الإسلامية نزعة تأسلم. بالعكس إنه يغسل التأسلم من أفكاره بدأب يحسد عليه.

ومهما قدم من لمحات تحمل صفات وأعراض التشيع المعروفة وهي: الاهتمام بعلوم الكلام أو المنطق. بالأحرى محاولة في المنطق. والكآبة والحزن المنصوص عليه في سيرة أهل البيت باعتبار أنها أسرة منكوبة تختزل بحياتها خلاصة معنى المأساة والفداء والتضحية. ثم العمل على تجديد فكر التسنن بمنحة إلهية ترتبط بعصمة الرسول والمقربين منه. فإنه لا يحيد قيد أنملة عن النظرية الليبرالية المعروفة بالتحرر من ميكانيكة النص. والاهتمام بما هو دفين ومتعال. يرقى لمصاف عالم فينومينولوجيا أفكار المعرفة.

والمتتبع لأعماله لا بد إلا أن يلاحظ العدد القليل من المفردات التي يوظفها لتوسيع إطار ودائرة المعاني.

ولو أردنا الحقيقة فإنه ينحدر من نفس شجرة الإصلاحيين والنهضويين لكن مع حقنة مركزة من الدعوة إلى التصحيح.

وهو ما يمكن أن نقرأه من خلال وعينا بحيثيات برنامجه أو خطته.

إنه يحمل أو يعكس ثلاث خصال:

الخصلة الأولى: هي انتماؤه لقانون المرحلة وليس قانونية وجبرية المكان.

فمن المعروف أن الإنسان يلعب بتاريخه الشخصي المفرد والعام من خلال اصطناع تيار شعوره الخاص.

سواء أكان يرزح في القيود. أو أنه جوال. بيكاريسك. بائع أفكار متجول. لا يجد قيمة تذكر للجغرافيا.

وبما أننا نعلم أن الجغرافيا ثابت. لكن التاريخ متحول. والارتهان له (التاريخ) يقدم فرصة للتعبير عن أهمية المتحولات. وهو أول شرط للتجديد.

وحتى بين الأنواع والأمصار نتكلم عن الظاهرة الزمنية. ولا نعول كثيرا على صفات ونعوت المكان.

فنقول زمن الرواية. وزمن الدولة. وزمن الحروب الطائفية. وبهذه اللغة تتحول الأزمات إلى ظواهر.

وهكذا يسهل إطلاق وتعميم الأسباب والقوانين.

الخصلة الثانية: أن محوره الأفقي إسلامي. لكن محوره العمودي حضاري.

ولا يسعني أن أطلق عليه صفة العروبة التي يتمسك بها. فهو لا يخرج في النماذج التي ينتقيها للعرض والدراسة عن جو بلاد الرافدين وامتداداته في الخليج العربي حتى حدود الباكستان وروسيا وتركيا.

بمعنى أن أضلاع هذا المثلث الأرثوذوكسي والسني والاجتماعي (بصيغة الديمقراطية الشعبية الملفقة التي أهدانا الاستعمار تجلياتها دون جوهرها) قد حدد مساحة تطبيقاته العملية في الحوض الجغرافي للمذهب الشيعي ومن والاه.

وليس في ذلك عيب طائفي ولا نقيصة. فهو عراقي هرب من الدكتاتورية إلى إيران قبل أن يستقر في أستراليا.

ولم يكن بمقدوره أن يجمع عناصره المعرفية إلا من هذه الأجواء.

بتعبير آخر إن مجاله الحيوي الطبيعي كان في إطار مركز ثقل الدولة العباسية. لو تكلمت بمفردات التراث. ولهذا السبب على الأرجح قد اختار رواد الإصلاح من أهل تلك المنطقة. كالخميني وشريعتي والنائيني وقبلهم الأفغاني.

ولم يتوقف طويلا عند بطرس البستاني أو محمد عبده أو ابن باديس ومي زيادة وآخرين مشهود لهم بالدعوة لإصلاح البرامج التربوية والفكر الديني ونظام السياسة المعمول به.

الخصلة الثالثة: أنه لم يستعمل أهم مناهج حفريات المعرفة والتي طبقها نصر حامد أبو زيد ولا مناهج التحليل والتفكيك الاجتماعية الاقتصادية التي استعملها العروي وطيب تيزيني وهشام شرابي وآخرين.

لكن المنهج المقارن كان حاضرا في مناقشة الأفكار ولو كان بشكل مبطن، وهو منهج له جدوى حينما تتعامل مع شعوب مسلمة تتمسك بالتراث والتاريخ.

واكتفى بالعرض التاريخي والتأويل. وتنوير السياق بدلالة النص.

وهذا يعني إسقاط النص على سياقه. وهو يعني التنزيل ضمناً. وآليات الأحوال. فالشرط يقيد المشروط كقاعدة تاريخية.

وهذا شجعه لإنكار عدة ثوابت أصبحت عبئاً على منظومة العقل العربي. مثل قتل المرتد وتكفير الإخلال بقواعد إسلامية انتهى العمل بها لانتفاء الغاية منها، وسوى ذلك.

فالربا سلوك انتفاع شخصي بينما الفائدة في المصارف سلوك وظيفي يدخل ضمن دورة رأس المال العام ويوزع بطريقة نظامية على المشاركين أو الخدمات المعنية.

وأعتقد أن هذا يضعنا وجها لوجه أمام إشكالية القراءة المتأخرة لما تقدم.

حتى اللغة والتي هي رموز مكتوبة حاملة لمعنى ضمني تتبدل بتوالي الأحقاب والعصور. وإذا كانت شاهدة امرئ القيس المحفوظة في اللوفر بالغة العربية فهي ولا شك غير اللغة التي نتكلم ونكتب بها اليوم. ولا يفصلها في الواقع عن لغة قريش سوى بضع مئات من السنين. وهي نصف الفترة التي تفصلنا عن زمن نسخ القرآن.

وإن كان لا بد من إطلاق صفة على ماجد الغرباوي وأمثاله من المفكرين في شؤون العقل العام بصفته الإسلامية على وجه التخصيص لا التعميم يمكن أن تجد أنه من النيو ليبراليين.

من الليبرالية المقيدة والمؤمنة بنفسها. والتي تبحث عن دور لها بين النخبة.

وإن شكه بالعقل التاريخي والمناداة لإصلاحات منهجية عامة تبدأ بالأفراد وتنهي بالذاتي وليس بجسد المجتمع تنبع من حقيقة انه ابن هوية متأزمة.

لقد حمل ماجد الغرباوي كل أعراض مجتمع الهزيمة. فهو يعترف ضمنا وعلنا أنه من منحة إلهية انتهى أجلها. وعليها أن تستعيد ما أمكن من المعاني المفقودة من خلال إعادة التوطين. وهذا لا يجوز في موقع الجريمة. ولذلك

علىٰ الإحياء أن يعمل بالمؤازرة. ومثلما أنه يبحث عن سياق لمعرفة بديلة يجب أن يعمل من فوق تاريخه الشخصي. حتىٰ لا يسقط في فخ القوالب الجاهزة أو الاعتياد أو التقاليد التي لا يمكنها أن تسمح لأحد بالتفكير وباستخدام عقله.

لقد بدأت هذه الآلية في لبنان بسبب هوياته المجزأة والمتصارعة. وبسبب أزمته مع الذاكرة. أو مع ماضيه الذي تنسلخ عنه.

وانتقلت بعد تكرار النمط إلىٰ العراق والآن ليبيا وسوريا. وتحولت الفكرة إلىٰ نظام معرفة هجري. ليس له ميقات خارج زمنيته. ولكنه أيضا ليس له وجود داخل موجوداته السابقة.

إنه قانون إدوارد سعيد المعمول به. وقانون العقل الأنغلو ساكسوني في هروبه من سلطة البيوريتانيين. وكذلك هذا ما فعله العقل الأمريكي في فترة مكارثي. وماجد الغرباوي لا يزال يصارع المكارثية العربية ومحاكم التفتيش التي لا تسمح للعقل بتوسيع الإدراك.

وأرىٰ أن أهم ما يمتاز به منهجه قاعدتان:

القاعدة الأولى: هي غياب رواد التنوير والنهضة من مجال الدراسة مع أنهم أقرب إليه بالمنهج. كالعقاد وطه حسين. فهو لم يبحث في تجليات ذهن الوعي النهضوي. والذي تأسس علىٰ كتلة من الإصلاحات الضرورية علىٰ مستوىٰ الفكر العربي.

فالعقاد في عبقرياته كان رائداً من رواد إعادة تركيب السيرة. مع تقديم ما أمكن من عمق نفسي للشخصيات. بحيث تبدو لنا بشرية ومفهومة. وليست مقدسة أو متخيلة.

لقد نظف العقاد تلك العبقريات من أسطوريتها ووضعها في متناول الإدراك.

وطه حسين أعاد رواية الأجزاء الصامتة من تاريخنا الديني وحوّلها إلى مساحات ناطقة. لها صوتٌ مسموع لنتعلم منه دروسنا حول تفكيك المأساة. وحول المطبات التاريخية. ودوافع تحول المدينة إلى ثكنة أو جبهة قتال.

وإذا كان ليس من واجب الغرباوي أن يتعمد مقاربة هؤلاء الرواد لكن من المستحب أن يكون لهم مكان في قراءته. لأنهم ضرورة تاريخية تساعد على فهم اللاحق بدلالة من السابق. عموما كانت قراءته تنطلق من الإبداع و التجديد و الإصلاح لنكون أكثر جرأة ووعيا، بمعنى أن قراءته الحديثة هي تجاوز لهؤلاء وتأسيسا لرؤية مختلفة.

القاعدة الثانية: هي إيمانه الذي لا يبارى بالتجديد. حتى أنه كان يراجع نفسه بانتظام. وما يرفضه منطق الحالة بعد مرور وقت على الظاهرة تراه يسارع إلى تصويبه وتوجيه سهام النقد الواضح له. وهذا ما يؤكده في كل قراءاته لمشكلة ولاية الفقيه. ومجلس تشخيص النظام في الثورة الإيرانية.

دون أن يمس دور هذه الثورة في تحرير إيران من قيود الأرستقراطية الفاسدة.

قائمة المراجع والمصادر

المراجع والمصادر باللغة العربية:

بركات، سليم. مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث. دمشق. ١٩٨١.

تيزيني، طيب. من التراث إلى الثورة. دار ابن خلدون. بيروت. ١٩٧٦.

دوراكوفيتش، اسعد. مظرية الإبداع المهجرية. دمشق. ١٩٨٧.

شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب. دار النهار. بيروت. ط٢. ١٩٧٨.

الفزاني، جمعة المهدي. الانفصال الحضاري. كتاب الشعب. ليبيا. ١٩٨١.

قوطرش، زهير: الشيخ محمد عبده والحجاب. موقع أهل القرآن. ١٨ سبتمبر. ٢٠٠٩.

الكواكبي، عبدالرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد وعي كلمات حق وصيحة في واد إن ذهبت اليوم مع الريح لقد تذهب غدا بالأوتاد. منشورات الكتبية بالأزهرالشريف. القاهرة. بلا تاريخ.

المتروك، نادر. الإصلاح الديني- مقابلة مع ماجد الغرباوي. مجلة الوقت. البحرين. عدد ٢٠٠- ٨ سبتمبر ٢٠٠٦.

المسلماني، بسام حسن: المعارضة الإسلامية لكتاب قاسم أمين تحرير المرأة. مجلة لها. ٢٨ ديسمبر ٢٠١٣.

المراجع المترجمة:

ستيبانيانتس، م. ت. الإسلام والصراع بين الإشتراكية والرأسمالية. ترجمة أحمد جلال الدين. دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٠.

غارودي، روجيه. من اللعنة إلى الحوار. ترجمة إلياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨٠.

فروند جوليان: ما هي السياسة. ترجمة يحيى علي أديب. وزارة الثقافة. دمشق.١٩٨١.

فوكو، ميشيل: الكلمات والأشياء. ترجمة بإشراف مطاع صفدي. مركز الإنماء القومي. بيروت. غاليمار. باريس. ١٩٩٠.

مراجع باللغة الإنكليزية:

Alfredson, Murray (2015). Personal communication.
Buheiry , Marwan R. (1981- edt.) Intellectual life in the Arab east. edt. Centre for Arab and middle east studies. American University of Beirut. (Arabic Version)..
Encarta (2008). Microsoft.USA. e- publication.

أعمال ماجد الغرباوي:

إشكاليات التجديد. سلسلة قضايا إسلامية معاصرة. دار الهادي. بيروت. ٢٠٠١.

تحديات العنف. منشورات معهد الأبحاث والتنمية الحضارية. بغداد.٢٠٠٩.

التسامح واللاتسامح.. فرص التعايش بين ألأديان والثقافات. دار العارف. بيروت. والحضارية. بغداد. ٢٠٠٨.

الحركات الإسلامية: قراءة نقدية في تجليات الوعي. دار العارف. بيروت. ٢٠١٥.

الدين والفكر في شراك الاستبداد. ترجمة ماجد الغرباوي. دار الفكر. دمشق. ٢٠٠١.

الشيخ محمد حسن النائيني- منظر الحركة الدستورية. منشورات العارف. بيروت. ٢٠١٢.

الضد النوعي للإستبداد.. استفهامات حول المشروع السياسي الديني. العارف. بيروت. ٢٠١٠.

المرأة والقرآن: حوار في إشكاليات التشريع. إعداد ماجدة غضبان المشلب.العارف. بيرت. ٢٠١٥.

لا يمكنني أن أنكر أنّ كتابات ماجد الغرباوي لها علاقة بالتشريعات والقوانين الإسلامية. ولكنه أساساً مفكّر إسلامي يهتم بما يفيد المجتمع.

وتركيزه على مبدأ المجتمع المدني يدل على ضعف إحساسه بالدولة كجهاز استبداد ورقابة وعلى ترجيحه لمبدأ الحوار وإطلاق الحريات العامة والخاصة. وضرورة تبني علاقات نسبية لا تسيء للدولة من خلال تحجيم دور ما هو ليس من خصوصياتها.

لقد أراد الغرباوي في كل أعماله أن يكون منفتحاً على المجال الإنساني للبشرية. ولا يمكن لإنسان أن ينجز ويتطور وهو تحت رقابة صارمة ومجموعة من الأوامر والنواهي.

وميزة الإسلام، مع أنه دين موحد، يدين بالطاعة لجوهر الذات الإلهية الواحدة (الفرد الصمد) أنه أيضاً تعبير لتصورات اجتماعية. تسمح للإنسان بالبحث عن ذاته كمفرد وكعضو في جماعة.

لم يتدخل الدين في خصوصيات الأفراد ما داموا لا يتدخلون في عموميات الدولة.



